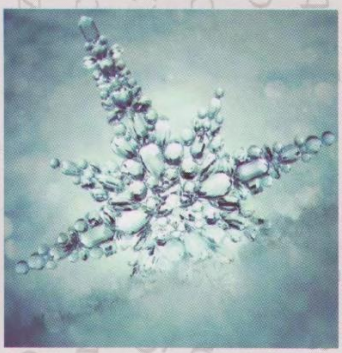
Religión sin dios

Ronald Dworkin



FILOSOFÍA

RONALD DWORKIN

(Providence, 1931-Londres, 2013)

fue catedrático de derecho constitucional y de filosofía en universidades como la de Nueva York, la de Yale y la de Oxford. Su obra influyó profundamente en las teorías contemporáneas de la justicia y de la naturaleza del derecho. Mereció el doctorado honoris causa de la Universidad de Buenos Aires y el Premio Internacional de Investigación en Derecho Héctor Fix-Zamudio de la Universidad Nacional Autónoma de México (2006), el premio Holberg en Noruega (2007) y el premio Balzan en Italia (2012), entre otros. Fue miembro de la British Academy y de la American Academy of Arts and Sciences. Entre sus obras traducidas al español, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *Justicia para erizos* (2014) y la antología *La filosofía del derecho* (2014), editada por él.

Religión sin dios

Traducción
Víctor Altamirano

Ronald Dworkin

Religión sin dios

Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en inglés, 2013
Primera edición en español, 2014
Primera edición FCE Argentina, 2015

Dworkin, Ronald
Religión sin dios. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2015.
102 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Víctor Altamirano
ISBN 978-987-719-088-5

1. Religión. 2. Ateísmo. 3. Filosofía. I. Altamirano, Víctor, trad.
CDD 190

Distribución mundial

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Título original: *Religion without God*
D. R. © 2013, Ronald Dworkin

D. R. © 2014, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar/www.fce.com.ar

D. R. © 2014, Fondo de Cultura Económica de España, S. L.
Vía de los Poblados 17, 4º – 15, 28033 Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es
www.fondodeculturaeconomica.es

D. R. © 2014, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN México: 978-607-16-2161-0
ISBN Argentina: 978-987-719-088-5

Impreso en Argentina • *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11723

A Tom, quien me adentró en los misterios
del temperamento secular.

Y a Reni, por siempre.

Índice

Nota del editor 11

I. *¿Ateísmo religioso?* 13
Introducción 13
¿Qué es la religión? El núcleo metafísico 18
Ciencia religiosa y valor religioso 24
Misterio e inteligibilidad 28
Dioses impersonales: Tillich, Spinoza y el panteísmo . 29

II. *El Universo* 36
La física y lo sublime 36
¿Cómo podría la belleza guiar la investigación? 40
¿Qué tipo de belleza sería? 47
¿Simetría? 49
¿Existe una manera en que el Universo simplemente sea? 53
La inevitabilidad y el Universo 56
La belleza de la inevitabilidad 63

III. *Libertad religiosa* 68
El reto constitucional 68
¿La libertad religiosa sólo se refiere a Dios? 70
¿Libertad descontrolada? 74
Conflictos dentro de la libertad 79

¿Realmente existe el derecho a la libertad religiosa? . . 81
Las nuevas guerras de religión 86

IV. *Muerte e inmortalidad* 92

Índice analítico 99

Nota del editor

Este libro se basa en las Conferencias Einstein impartidas por Ronald Dworkin en la Universidad de Berna en diciembre de 2011; el autor planeó exhaustivamente ampliar su aproximación al tema en el transcurso de los años siguientes, pero enfermó en el verano de 2012 y sólo tuvo tiempo para completar algunas revisiones del texto original antes de su muerte, en febrero de 2013. La editorial desea agradecer a Hillary Nye, estudiante de doctorado en la Escuela de Derecho de la Universidad de Nueva York, por su invaluable ayuda en la indagación previa a la publicación del libro. La investigación del profesor Dworkin contaba con el apoyo de la Filomen D'Agostino and Max E. Greenberg Foundation de la Escuela de Derecho.

I. ¿Ateísmo religioso?

Introducción

El tema de este libro es que la religión es algo más profundo que Dios. La religión es una visión del mundo insondable, distintiva y abarcadora: afirma que todo tiene un valor inherente y objetivo, que el Universo y sus criaturas inspiran asombro, que la vida de los humanos tiene un propósito y el Universo un orden. La creencia en un dios es sólo una de las posibles manifestaciones o consecuencias de esa visión más profunda del mundo. Por supuesto que los dioses han servido a muchos propósitos humanos: han prometido una vida después de la muerte, han explicado las tormentas y han tomado partido en contra de enemigos, pero una parte central de su atractivo es que supuestamente han logrado llenar de valor y propósito el mundo. No obstante, la convicción de que un dios garantiza el valor —según argumentaré— presupone un compromiso previo con la realidad independiente de ese valor. Este compromiso también está disponible para los no creyentes, de tal manera que los teístas comparten con algunos ateos un compromiso más esencial que aquello que los separa y, por lo tanto, esa fe compartida puede suministrar las bases para una mejor comunicación entre ellos.

La bien conocida y tajante división entre las personas religiosas y no religiosas es demasiado burda. Muchos millones de personas que se consideran ateas tienen convicciones y experiencias similares —e igualmente profundas— a las que los creyentes conciben como religiosas; afirman que, si bien no creen en un dios «personal», creen en una «fuerza» en el Universo «superior a nosotros». Sienten una responsabilidad inexorable de vivir bien su vida y con el respeto que

merece la vida de los otros; se enorgullecen de una vida que consideran bien vivida y, en ocasiones, sufren un arrepentimiento inconsolable por una vida que consideran, en retrospectiva, desperdiciada. No sólo les parece que el Gran Cañón es impresionante, sino que, además, el asombro que les provoca es tan maravilloso que roba el aliento; los últimos descubrimientos sobre el inmenso espacio exterior no sólo despiertan su interés, sino que también los fascinan. Para ellos, no sólo se trata de una respuesta sensual inmediata y, por lo demás, inexplicable: tienen la convicción de que la fuerza y el asombro que sienten son reales, tan reales como los planetas o el dolor; de que la verdad moral y el asombro natural no sólo provocan sobrecogimiento, también lo ameritan.

Existen expresiones famosas y poéticas de este conjunto de actitudes. Albert Einstein decía que, a pesar de ser ateo, era un hombre profundamente religioso:

> El conocimiento de que realmente existe aquello que para nosotros es impenetrable, que se manifiesta en la sabiduría más elevada y en la belleza más refulgente que nuestras torpes facultades sólo pueden comprender en sus formas más primitivas; este conocimiento, esta sensación, se ubica en el centro de la verdadera religiosidad. En este sentido, y sólo en él, me cuento entre las filas de los hombres devotamente religiosos.[1]

Percy Bysshe Shelley decía que él mismo era un ateo que, no obstante, sentía que «la sombra abrumadora de un poder invisible / sobre nosotros flota y, aunque oculta, visita».[2] Los filósofos, los historiadores y los sociólogos de la religión han insistido en una definición de la experiencia religiosa que encuentre un espacio para el ateísmo religioso. William James afirmó que uno de los dos elementos indispensables de la religión es un sentido de lo fundamental, de

[1] Albert Einstein, en Clifton Fadiman (coord.), *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of Our Time,* Doubleday, Nueva York, 1990, p. 6.

[2] «The awful shadow of some unseen Power / Floats though unseen among us»; Percy Bysshe Shelly, «Hymn to Intellectual Beauty» (1816) [«Himno a la belleza intelectual», en Percy Bysshe Shelley, *No despertéis a la serpiente,* 2ª ed., trad. de Juan Abeleira y Alejandro Valero, Hiperión, Madrid, 1994, p. 35].

que hay «cosas en el Universo —como él lo expresó— que dicen la última palabra».[3] Los teístas tienen un dios que desempeña ese papel, pero para un ateo la importancia de vivir bien dice la última palabra; no hay nada más básico sobre lo que descanse esa responsabilidad o sobre lo que deba descansar.

Los jueces a menudo deben decidir cuál es el significado legal de *religión.* Por ejemplo, cuando el Congreso estadunidense estipuló una exención del servicio militar por «objeción de conciencia» para aquellos a quienes su religión impedía servir, la Suprema Corte se vio en la necesidad de decidir si un ateo a quien sus convicciones morales impedían realizar el servicio calificaba para dicha objeción. Decidió que sí calificaba.[4] En otro caso, cuando la Corte tuvo que interpretar la garantía constitucional del «libre ejercicio de la religión», declaró que en los Estados Unidos prosperan muchas religiones que no reconocen un dios, entre ellas una a la que llamó «humanismo secular».[5] Asimismo, la gente común utiliza la palabra *religión* en contextos que nada tienen que ver con dioses o fuerzas inefables: se dice que los estadunidenses han convertido su Constitución en una religión y que para algunos el béisbol es una religión. Claramente, estos últimos usos del término *religión* sólo son metafóricos; sin embargo, no parecen depender de la creencia en Dios, sino de compromisos más profundos en un sentido general.

Es así que la frase «ateísmo religioso», si bien resulta sorprendente, no constituye un oxímoron; la religión no se restringe al teísmo como mera consecuencia del significado de las palabras. No obstante, la frase aún puede parecer confusa. ¿Acaso no sería mejor, por el bien de la claridad, reservar *religión* para el teísmo y afirmar que Einstein, Shelley y los otros eran ateos «sensibles» o «espiritua-

[3] William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy,* Longmans, Green and Co., Nueva York, 1896, p. 25.

[4] *United States* vs. *Seeger,* 380 U. S. 163 (1965).

[5] *Torcaso* vs. *Watkins,* 367 U. S. 488 (1961), n. 11: «Entre las religiones de este país que no enseñan lo que suele considerarse la creencia en la existencia de Dios están el budismo, el taoísmo, la cultura ética, el humanismo secular y otras. *Véase Washington Ethical Society* vs. *District of Columbia,* 101 U. S. App. D. C. 371, 249 F. 2d 127; *Fellowship of Humanity* vs. *County of Alameda,* 153 Cal. App. 2d 673, 315 P. 2d 394; 11 *Encyclopædia of the Social Sciences,* p. 293; 4 *Encyclopædia Britannica,* 1957, pp. 325-327; 21 *id.,* en p. 797; Archer, *Faiths Men Live By,* 2ª ed. rev. de Purinton, pp. 120-138, 254-313; *1961 World Almanac,* pp. 695, 712; *Year Book of American Churches for 1961,* pp. 29, 47».

les»? Sin embargo, tras considerarlo nuevamente, la expansión del territorio religioso incrementa la claridad, pues expone la importancia de lo que se comparte en ese terreno. Richard Dawkins dice que las palabras de Einstein son «destructivamente confusas»[6] porque la claridad requiere de una distinción tajante entre la creencia en que el Universo está gobernado por leyes físicas fundamentales —lo que Dawkins cree que Einstein quería decir— y la creencia en que lo gobierna algo «sobrenatural», lo que según Dawkins sugiere la palabra *religión.*

Sin embargo, Einstein no sólo quería decir que el Universo se organiza alrededor de leyes físicas fundamentales; de hecho, la opinión que cité, en un sentido importante, es una adhesión a lo sobrenatural. La belleza y la sublimidad a las que, de acuerdo con él, sólo podemos acceder en un débil reflejo no son parte de la naturaleza: están *más allá* de la naturaleza y no podemos concebirlas, incluso cuando finalmente comprendamos la más fundamental de las leyes físicas. Einstein tenía fe en que hay un valor trascendental y objetivo en el Universo, un valor que no es un fenómeno natural ni una reacción subjetiva a fenómenos naturales. Eso lo llevó a insistir en su propia religiosidad. En su opinión, no había una mejor descripción de la naturaleza de su fe.

Dejemos a Einstein con su descripción de sí mismo, a los académicos con sus categorías generales y a los jueces con sus interpretaciones. La religión, diremos, no implica necesariamente la creencia en Dios; por lo tanto, suponiendo que alguien pueda ser religioso sin creer en un dios, ¿qué significa ser religioso? ¿Cuál es la diferencia entre una actitud religiosa frente al mundo y una que no lo es? La respuesta a estas preguntas no es sencilla porque «religión» es un concepto interpretativo;[7] es decir, las personas que lo utilizan no están de acuerdo en su significado preciso sino que toman una postura con respecto a lo que *debería* significar. Cuando Einstein se asumió

[6] Richard Dawkins, *The God Delusion,* Houghton Mifflin, Boston, 2006, p. 8 [*El espejismo de Dios,* trad. de Carlos Eduardo Ruiz, Espasa, Madrid, 2009].

[7] Véase Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011, cap. 8: «Conceptual Interpretation» [*Justicia para erizos,* trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2014, cap. 8: «La interpretación conceptual»].

religioso bien podía pensar en algo muy distinto a lo que pasaba por la cabeza de William James cuando clasificó ciertas experiencias como religiosas o a lo que pensaban los jueces de la Suprema Corte cuando afirmaron que las creencias ateas podían calificarse de religiosas. Por lo tanto, consideraremos nuestra pregunta bajo esta luz. ¿La adopción de qué definición de *religión* sería más reveladora?

Enfrentaremos este reto casi de inmediato, pero antes debemos detenernos en el trasfondo sobre el que consideramos este tema. Las guerras religiosas, como el cáncer, son una maldición de nuestra especie. Las personas se matan en todo el mundo porque odian a los dioses de los otros. En lugares menos violentos, como los Estados Unidos, el terreno principal de sus peleas es la política, en cualquier nivel, desde las elecciones nacionales hasta las reuniones de los comités educativos locales. Las batallas más aguerridas no suceden entre las diferentes sectas de religiones teístas, sino entre los creyentes fervorosos y aquellos ateos a quienes los primeros consideran bárbaros inmorales en los que es imposible confiar y cuyo número creciente es una amenaza para la salud moral y la integridad de la comunidad política.

Actualmente, los fanáticos tienen un gran poder político en los Estados Unidos. La así llamada derecha religiosa es un sector votante al que aún se corteja con vehemencia. El poder político de la religión ha provocado, como era de esperarse, una reacción opuesta (aunque difícilmente equitativa). El ateísmo militante, si bien está políticamente muerto, goza de un gran éxito comercial. En los Estados Unidos, nadie que se considere ateo podría resultar electo para un cargo de importancia, pero el libro de Richard Dawkins, *El espejismo de Dios* (2006), ha vendido millones de ejemplares; asimismo, otras docenas de títulos que condenan a la religión como superstición llenan las librerías de ese país. Hace unas décadas, los libros que se burlaban de Dios eran extraños. La religión implicaba una Biblia y nadie pensaba que valiera la pena señalar las innumerables equivocaciones de la creación bíblica. Esto ya no es así. Ahora los académicos dedican carreras enteras a refutar lo que parecía, entre aquellos que compran con entusiasmo sus libros, demasiado tonto refutar.

Si podemos separar a Dios de la religión, si entendemos cuál es en verdad el punto de la religión y por qué no requiere —ni asume—

la existencia de una persona sobrenatural, quizá al menos seamos capaces de disminuir la temperatura de esas batallas al separar las cuestiones científicas de las de valor. Las nuevas guerras de religión son en realidad guerras culturales. No sólo tratan sobre la historia científica —sobre lo que ayuda más al desarrollo de la especie humana, por ejemplo— sino también, de manera más fundamental, sobre el significado de la vida humana y de vivir bien. Como veremos, la lógica exige una separación entre los aspectos científicos y los de valor de una religión teísta ortodoxa. Una vez que los hayamos separado adecuadamente, nos daremos cuenta de que son absolutamente independientes: la parte de valor no depende —no podría depender— de la existencia de cualquier dios o de su historia. Si aceptamos esto, disminuiríamos de manera formidable el tamaño y la importancia de estas guerras: dejarían de ser guerras culturales. Ésta es una ambición utópica: las guerras de religión, violentas y no violentas, reflejan odios más profundos que los que la filosofía puede expresar. No obstante, un poco de filosofía puede resultar útil.

¿Qué es la religión? El núcleo metafísico

¿Qué consideramos entonces una actitud religiosa? Intentaré dar una explicación razonablemente abstracta y, por lo tanto, ecuménica. La actitud religiosa acepta la realidad absoluta e independiente del valor; acepta la verdad objetiva de dos juicios centrales sobre el valor. El primero afirma que la vida humana tiene un significado o importancia objetivos. Cada persona tiene la responsabilidad innata e inalienable de intentar que su vida sea exitosa; es decir, de vivir bien y aceptar responsabilidades éticas con uno mismo y responsabilidades morales con los otros, no sólo porque lo consideremos importante, sino porque en sí mismo es importante, lo creamos o no. El segundo afirma que lo que llamamos *naturaleza* —el Universo como un todo y cada una de sus partes— no sólo es una cuestión de hecho, sino que es sublime en sí misma: algo con un valor y asombro intrínsecos. Juntos, estos dos amplios juicios de valor expresan el valor inherente en ambas dimensiones de la vida humana: la biológica

y la biográfica. Formamos parte de la naturaleza porque tenemos un ser físico y una duración: la naturaleza es el lugar y el nutriente de nuestras vidas físicas. Somos distintos de la naturaleza porque tenemos conciencia de que construimos una vida y debemos tomar decisiones que, en conjunto, determinan la vida que hemos construido.

Para un gran número de personas, la religión incluye mucho más que esos dos valores: para muchos teístas también incluye, por ejemplo, la obligación de adorar. No obstante, tomaré estos dos —el significado intrínseco de la vida y la belleza intrínseca de la naturaleza— como los paradigmas de una actitud completamente religiosa hacia la vida. Es imposible aislar estas convicciones del resto de nuestra existencia, conforman una personalidad completa e impregnan la experiencia: generan orgullo, arrepentimiento y emoción. El misterio es una parte importante de esa emoción. William James escribió: «como el amor, la ira, la esperanza, la ambición, los celos; como cualquier otra impaciencia o pulsión instintiva, [la religión] añade a la vida una fascinación que no es racional ni lógicamente deducible de ninguna otra cosa».[8] El encanto yace en el descubrimiento del valor trascendental de lo que, de otra manera, parecería efímero y muerto.

Sin embargo, ¿cómo podría un ateo religioso estar seguro de lo que afirma sobre los muchos valores que adopta? ¿Cómo podría entrar en contacto con el mundo de los valores para revisar la aserción, probablemente caprichosa, en la que deposita tanta emoción? Los creyentes respaldan sus convicciones con la autoridad de un dios, pero los ateos parecieran tomar las suyas del aire. Es necesario explorar un poco la metafísica del valor.[9]

La actitud religiosa rechaza el naturalismo, que es uno de los nombres que recibe una teoría metafísica muy popular según la cual nada que las ciencias naturales, incluida la psicología, no puedan estudiar es real. Es decir, no existe nada que no sea materia o mente; en esencia no existe algo como la buena vida, la crueldad o la belleza.

[8] William James, *The Varieties of Religious Experience,* Modern Library, Nueva York, 1902, p. 47 [*Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana,* trad. de Catherine Seelig, Prana, México, 2005, p. 49].

[9] Aquellos que quieran explorar esta objeción y mi respuesta de manera más profunda consulten Ronald Dworkin, *Justice..., op. cit.,* cap. 2: «Truth in Morals» [*Justicia..., op. cit.,* cap. 2: «La verdad en la moral»].

Richard Dawkins habló en nombre de los naturalistas cuando sugirió la respuesta adecuada de los científicos a las personas que, criticando el naturalismo, citan perennemente a Hamlet: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, / de lo que ha soñado tu filosofía». «Sí —contestó Dawkins—, pero estamos trabajando en ello.»[10]

Algunos naturalistas son nihilistas: afirman que los valores no son más que ilusiones. Otros aceptan, en cierto sentido, la existencia de los valores, pero los definen de tal manera que les niegan cualquier existencia independiente: los hacen depender por completo de los pensamientos o las reacciones de las personas. Dicen, por ejemplo, que calificar el comportamiento de alguien como bueno o correcto sólo significa que, en realidad, las vidas de las personas serían más placenteras si todos se comportaran de esa manera; o que afirmar la belleza de una pintura sólo significa que, en general, la gente siente placer al observarla.

La actitud religiosa rechaza todas las formas de naturalismo, insiste en que los valores son reales y fundamentales, y no sólo manifestaciones de algo más; tan reales como los árboles o el dolor. También rechaza una teoría muy distinta que podríamos llamar *realismo fundamentado.* Esta postura, también popular entre los filósofos, afirma que los valores son reales y que nuestros juicios de valor pueden ser objetivamente verdaderos, pero sólo si asumimos, y podemos equivocarnos, que tenemos razones, además de la confianza en nuestros juicios de valor, para pensar que contamos con la capacidad de descubrir verdades sobre el valor.

Existen muchas formas de realismo fundamentado, una de las cuales es una forma de teísmo que sigue el rastro de nuestra capacidad para elaborar juicios de valor hasta llegar a un dios. (Argumentaré brevemente que este supuesto fundamento va en la dirección equivocada.) Todas concuerdan en que, si los juicios de valor pueden llegar a ser confiables, debe haber razones independientes para pensar que las personas tienen la capacidad de elaborar juicios morales confiables; «independientes» porque no se sujetan a dicha capacidad. Esto

[10] Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder,* Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 1998, p. xi [*Destejiendo el arco iris. Ciencia, ilusión y el deseo de asombro,* trad. de Joandomènec Ros, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 11 (Metatemas, 61)].

vuelve al estado de valor dependiente de la biología o la metafísica. Supongamos que encontramos evidencia irrefutable de que nuestras convicciones morales sólo existen a causa de la adaptación evolutiva, lo que sin duda no haría que fueran necesariamente verdaderas. Por lo tanto, de acuerdo con esta opinión, no tendríamos razones para pensar que la crueldad está mal; si creemos que lo está, entonces debemos tener otra manera de «estar en contacto» con la verdad moral.

La actitud religiosa insiste en una separación aún más fundamental entre el mundo del valor y los hechos relacionados con la historia natural o con nuestras susceptibilidades psicológicas. Nada puede refutar nuestro juicio de que la crueldad está mal, excepto una buena justificación moral de que, después de todo, la crueldad no está mal. Preguntamos: ¿qué fundamentos tenemos para suponer que poseemos la capacidad de elaborar juicios de valor confiables? El realismo infundado responde: el único fundamento posible que podríamos tener: reflexionamos con responsabilidad sobre nuestras convicciones morales y nos resultan convincentes. Creemos que son verdaderas y, por lo tanto, creemos que somos capaces de encontrar la verdad. ¿Cómo podríamos rechazar la hipótesis de que todas nuestras convicciones sobre el valor no son más que ilusiones que se sostienen entre sí? El realismo infundado responde: entendemos dicha hipótesis de la única manera que la vuelve inteligible. Sugiere que no tenemos argumentación moral adecuada para respaldar ninguno de nuestros juicios morales. Rechazamos esta sugerencia mediante la elaboración de argumentos morales para algunos de nuestros juicios morales.

Repito, la actitud religiosa insiste en la independencia absoluta del valor: el mundo del valor se contiene y certifica a sí mismo. ¿Acaso esta circularidad descalifica a la actitud religiosa? Nótese que no existe una forma definitiva que no sea circular para certificar nuestra capacidad de descubrir una verdad de cualquier tipo en cualquier dominio intelectual. En la ciencia dependemos de la experimentación y la observación para certificar nuestros juicios, pero los experimentos y la observación sólo son confiables en virtud de la verdad de suposiciones básicas sobre la causalidad y la óptica, cuya certificación confiamos a la ciencia misma y no a algo más básico. Por supuesto que todos nuestros juicios sobre la naturaleza del mundo externo también dependen, de manera aún más esencial, de la suposición compartida

universalmente de que existe un mundo externo, algo que la ciencia misma no puede certificar.

Resulta imposible no creer en las verdades elementales de las matemáticas y, cuando las entendemos, en las verdades sorprendentemente complejas que los matemáticos han probado. Sin embargo, ni siquiera podemos demostrar las verdades elementales de los métodos de demostración matemática desde el exterior de las matemáticas. Nos parece que no necesitamos certificación exterior alguna: sabemos que tenemos una capacidad innata para la lógica y la verdad matemáticas, pero ¿cómo sabemos que poseemos dicha capacidad? Tan sólo porque nos formamos creencias en estos campos de las que no podemos renegar, sin importar cuánto lo intentemos; por lo tanto, debemos tener dicha capacidad.

Podríamos decir que en esencia aceptamos nuestras capacidades científicas y matemáticas más básicas como una cuestión de fe. La actitud religiosa insiste en que abracemos nuestros valores de la misma manera: en esencia también como una cuestión de fe. Hay una diferencia apabullante. Tenemos estándares sobre los que existe una convención general para un buen argumento científico y para una demostración matemática válida, pero no existen estándares de este tipo para la moral o para otras formas de razonamiento sobre el valor. Por el contrario, estamos en notable desacuerdo sobre la bondad, lo correcto, la belleza y la justicia. ¿Acaso esto significa que tenemos una certificación externa de nuestras capacidades para la ciencia y las matemáticas de la que carecemos en el campo del valor?

No, porque el acuerdo interpersonal no es una certificación en ningún campo. Sólo las ciencias que los principios del método científico han producido, incluida la necesidad de la confirmación interpersonal de la observación, justifican estos métodos. Como ya dije, en la ciencia todo, incluso la importancia de la observación conjunta, es interdependiente: no se apoya en nada fuera de la ciencia misma. Aun así, la lógica y las matemáticas son diferentes. El consenso en cuanto a la validez de un argumento matemático complejo no es *evidencia* de su validez. ¿Qué pasaría si —oh, inimaginable horror— la humanidad dejara de estar de acuerdo sobre la validez de los argumentos lógicos o matemáticos? Caería en un declive terminal, pero en el proceso nadie tendría razones para dudar de que cinco más sie-

te es igual a 12. Aun así, los valores son diferentes. Si fueran objetivos, entonces el consenso sobre un juicio de valor particular resultaría irrelevante para su verdad o para la responsabilidad de cualquiera en creerlo verdadero, y la experiencia demuestra, para bien o para mal, que la comunidad humana puede sobrevivir a los grandes desacuerdos sobre la verdad moral, ética o estética. Para la actitud religiosa, el desacuerdo es una maniobra de distracción.

Hace unos momentos afirmé que la actitud religiosa en última instancia descansa sobre la fe. Lo dije principalmente para señalar que la ciencia y las matemáticas también son, en igual medida, cuestiones de fe. En cada dominio aceptamos convicciones sentidas e inevitables, antes que medios independientes de verificación, como el árbitro final de aquello en lo podemos creer responsablemente. Este tipo de fe no es sólo una aceptación pasiva de la verdad conceptual de que no podemos justificar nuestra ciencia, nuestra lógica o nuestros valores sin apelar a la ciencia, a la lógica o a los valores; es una afirmación positiva de la realidad de estos mundos y de nuestra confianza en que, a pesar de que todos nuestros juicios estén equivocados, tenemos derecho a pensar que son correctos si reflexionamos sobre ellos con suficiente responsabilidad.

No obstante, en el caso específico de los valores la fe implica algo más, porque nuestras convicciones sobre ellos también son compromisos emocionales y, sin importar las pruebas de coherencia o apoyo interno que pasen, deben además sentirse bien emocionalmente. Deben asirse a toda nuestra personalidad. Los teólogos suelen decir que la fe religiosa es una experiencia *sui generis* de convicción. En un libro notablemente influyente, Rudolf Otto llamó a esta experiencia *numinosa*[11] y afirmó que era una forma de «conocimientos de fe». Intento sugerir que las convicciones sobre los valores también son experiencias emocionales complejas y *sui generis*. En el segundo capítulo veremos cómo cuando los científicos se enfrentan a la vastedad inimaginable del espacio y a la sorprendente complejidad de las partículas atómicas experimentan una reacción emocional que se corresponde de forma sorprendente con la descripción de Otto. De

[11] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trad. de John W. Harvey, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 7 [*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*, trad. de Fernando Vela, Alianza, Madrid, 2001, p. 13].

hecho, muchos utilizan el término *numinoso* para describir lo que sintieron. El Universo les parece impresionante y digno de una respuesta emocional que al menos se acerque al estremecimiento.

Por supuesto, no quiero decir, al hablar de la fe, que el hecho de que una convicción moral pase la prueba de la reflexión sea en sí mismo un argumento en favor de dicha convicción. Una convicción de verdad es un hecho psicológico y sólo un juicio de valor puede argumentar en favor de la verdad de una convicción. Por supuesto, tampoco busco decir que los juicios de valor sean sólo, y en última instancia, subjetivos. Nuestra sentida convicción de que la crueldad está mal es una convicción en que la crueldad realmente está mal; no podríamos tener esa convicción si no la creyéramos objetivamente verdadera. Reconocer el papel que una convicción sentida e irresistible desempeña en nuestra experiencia del valor sólo reconoce el hecho de que tenemos dichas convicciones, de que pueden sobrevivir a la reflexión responsable y de que no tenemos ninguna razón, hasta no tener mayor evidencia, para dudar de su verdad.

Habrá algunos a quienes no haya logrado convencer. Pensarán que, si todo lo que podemos hacer para defender los juicios de valor es apelar a otros juicios de valor y, por último, declarar nuestra fe en todo el conjunto de juicios, nuestras afirmaciones de una verdad objetiva no son otra cosa que patadas de ahogado. Este desafío, sin importar cuán familiar resulte, no es un argumento contra la visión religiosa del mundo, sólo es un rechazo de ella. Niega los principios básicos de la actitud religiosa: en el mejor de los casos, produce un empate. Simplemente le falta el punto de vista religioso.

Ciencia religiosa y valor religioso

Ya he sugerido razones por las que debemos tratar la actitud que he descrito como religiosa, y reconocer la posibilidad del ateísmo religioso. Esperamos entender mejor por qué tantas personas declaran que tienen un sentido del valor, el misterio y el propósito en la vida a pesar de su ateísmo y no además de su ateísmo; por qué asocian de ese modo sus valores con los de la religión convencional. También esperamos producir una explicación de la religión que podamos usar

para interpretar la convicción generalizada de que las personas tienen derechos especiales a la libertad religiosa: ése es el proyecto del tercer capítulo. Ahora quiero explorar otra razón, más compleja, para tratar la actitud que describo como tal. Los teístas asumen que su realismo de valor es realismo fundamentado. Piensan que Dios les ha dado y certificado su percepción del valor de las responsabilidades de la vida y las maravillas del Universo. De hecho, su realismo debe ser, no obstante, finalmente infundado. Es precisamente la independencia radical que el valor tiene de la historia, incluida la historia divina, lo que hace posible defender su fe.

El centro de mi argumento es la siguiente suposición. Las religiones teístas convencionales con las que la mayoría está familiarizada —judaísmo, cristianismo e islam— están compuestas por dos partes: una científica y una de valor. La parte científica ofrece respuestas a preguntas fácticas importantes sobre el nacimiento del Universo y su historia, el origen de la vida humana y la supervivencia (o no) de las personas a su propia muerte. Esta parte declara que un dios omnipotente y omnisapiente creó el Universo, juzga las vidas de los humanos, garantiza una vida después de la muerte y responde a las plegarias. Por supuesto, no quiero decir que estas religiones ofrezcan lo que entendemos como argumentos científicos en favor de la existencia y la trayectoria de su dios; lo único que quiero decir es que esta parte de muchas religiones hace aseveraciones sobre cuestiones de hecho y sobre causas y efectos históricos y contemporáneos. Sin duda, algunos creyentes defienden estas aseveraciones con lo que ellos creen que son argumentos científicos, otros profesan creerlas como una cuestión de fe o gracias a la evidencia de los textos sagrados. Llamo *científicas* a todas en virtud de su contenido, no de su defensa.

La parte de valor de una religión teísta convencional ofrece una variedad de convicciones sobre cómo deben vivir las personas y sobre lo que deberían valorar. Algunas son compromisos divinos, es decir, compromisos parasitarios de la suposición de un dios, y no tienen sentido sin él. Las convicciones divinas declaran deberes de adoración, oración y obediencia al dios que esa religión respalda. Sin embargo, otros valores religiosos no son divinos de esa manera; tienen, cuando menos, una independencia formal de cualquier dios. En ese sentido, los dos valores religiosos paradigmáticos que identifiqué

son independientes. Los ateos religiosos no creen en un dios y por lo tanto rechazan la ciencia de las religiones convencionales y los compromisos divinos, como el deber de adoración ritual, que dependen de dicha parte. Sin embargo, aceptan que el desarrollo de una vida humana tiene una importancia objetiva y que todos tienen la responsabilidad innata, éticamente inalienable, de intentar vivir de la mejor manera posible dentro de sus circunstancias. Aceptan que la naturaleza no es sólo una cuestión de partículas que se juntaron en una larga historia, sino algo que maravilla y que tiene una belleza intrínseca.

La parte científica de una religión convencional no puede fundamentar la parte de valor porque —por plantearlo primero de manera breve— son conceptualmente independientes. La vida humana no puede tener significado o sentido alguno sólo porque existe un dios que nos ama. El Universo no puede ser intrínsecamente bello sólo porque se creó para ser bello. Cualquier juicio sobre el significado en la vida humana o sobre el asombro en la naturaleza no puede depender, en última instancia, de una verdad descriptiva, sin importar cuán exaltada o misteriosa sea, sino, finalmente, de juicios de valor más fundamentales. No existe ningún puente directo que lleve de cualquier historia sobre la creación del firmamento, o de los cielos y la tierra, o de los animales marinos y terrestres, o de los placeres celestiales y los fuegos del infierno, o sobre la partición de cualquier mar, o el despertar de los muertos, al valor imperecedero de la amistad y la familia, o la importancia de la caridad, o lo sublime de un atardecer, o lo apropiado de asombrarse ante el Universo o, incluso, al deber de reverenciar a un dios creador.

En este libro no argumento en contra de la ciencia de las religiones abrahámicas tradicionales ni en favor de la inexistencia de un dios personal que haya creado los cielos y ame a sus criaturas; sólo afirmo que la existencia de dicho dios no puede tener impacto alguno sobre la verdad de cualquier valor religioso. Si existe un dios, quizá pueda mandar a las personas al cielo o al infierno, pero no puede, como un simple acto de su voluntad, crear respuestas correctas a preguntas morales o infundir al Universo una gloria que de otra forma no tendría. La existencia de un dios o su carácter pueden tener un papel en la defensa de dichos valores sólo como un hecho que vuelve pertinente un juicio de valor antecedente, distinto e independiente;

es decir, sólo puede figurar como una premisa menor. Por supuesto que la creencia en un dios puede dar forma de manera drástica a la vida de una persona; que lo haga y la manera en que esto suceda dependen del carácter del dios supuesto y de la profundidad del compromiso con él. Un ejemplo obvio y tosco: alguien que crea que irá al infierno si disgusta a un dios muy probablemente llevará una vida muy distinta a la de alguien que no tenga dicha creencia. No obstante, no depende de ese dios que aquello que le disguste esté moralmente mal.

Para esto dependo de un principio conceptual importante al que llamaremos el *principio de Hume* porque fue ese filósofo escocés del siglo XVIII quien lo defendió.[12] Este principio hace hincapié en que es imposible respaldar un juicio de valor —una aserción ética, moral o estética— sólo mediante el establecimiento de un hecho científico sobre la forma en que el mundo es, fue o será. Siempre será necesario algo más: un juicio de valor antecedente que demuestre por qué ese hecho científico es relevante y tiene esa consecuencia. Sí, siempre que veo a alguien sufriendo o bajo la amenaza de peligro tengo la responsabilidad moral de ayudarlo si puedo; el simple hecho del dolor pareciera generar, por sí mismo, un deber moral, pero esta apariencia es engañosa: el dolor y el peligro no generarían ningún deber moral a no ser que también fuera cierto, como una verdad moral antecedente, que las personas tienen un deber general de aliviar o prevenir el sufrimiento. Continuamente, como en este caso, el principio antecedente es demasiado obvio como para que sea necesario plantearlo o incluso pensarlo, pero aún debe existir y debe conectar verdaderamente el hecho ordinario con el juicio moral, ético o estético más concreto que supuestamente respalda.

Estoy de acuerdo en que la existencia de un dios personal —un ser sobrenatural, omnipotente, omnisciente y amoroso— es un tipo de hecho científico muy exótico, pero aun así es un hecho científico y para que tenga cualquier impacto sobre juicios de valor requiere de un principio moral antecedente que sea pertinente. Esto es importante porque esos juicios de valor antecedentes a su vez sólo pueden defenderse —en la medida en que es posible defenderlos— median-

[12] David Hume, *A Treatise on Human Nature*, 1739-1740, libro 3, pt. 1, secc. 1 [*Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Vicente Viqueira, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 2011].

te su ubicación en una red más amplia de valores, cada uno de los cuales, a su vez, se alimenta de los otros y los justifica. Sólo se pueden defender, como plantea mi explicación de la actitud religiosa, dentro del esquema global de valor.

Por lo tanto, sólo se puede demostrar que la existencia de un dios sea necesaria o suficiente para justificar una convicción de valor particular si un principio antecedente independiente explica por qué. Podemos estar convencidos de un principio de este tipo. Podemos pensar, por ejemplo, que el sacrificio del hijo de Dios en la cruz nos da una responsabilidad de gratitud para honrar los principios por los que murió; o que al dios que nos creó le debemos la misma deferencia que a un padre, sólo que nuestra deferencia hacia ese dios debe ser ilimitada y abundante. Los creyentes no tendrán ningún problema en crear otros principios de este tipo, pero los que citen, sin importar cuáles sean, sólo tendrán fuerza independiente si se consideran como aseveraciones de moralidad o de algún otro departamento del valor. Los teístas deben tener una fe independiente en este tipo de principios, y es ese principio, y no sólo los eventos divinos u otros hechos que crean pertinentes, el que no pueden sino creer. Lo que divide a la religión teísta de la atea —la ciencia de la religión teísta— no tiene tanta importancia como la fe en el valor que las une.

Misterio e inteligibilidad

Los teólogos sofisticados sin duda considerarán mi argumento ignorante y pueril. A sus ojos, tomé un conjunto de supuestos conocidos sobre la relación entre hechos y valores que tiene sentido en nuestras ordinarias vidas terrestres e intenté aplicarlo a un reino celeste en el que no lo tiene. Por lo tanto, debo enfatizar la estrechez de mis supuestos. No asumo que todos los creyentes acepten la explicación bíblica de la creación como una verdad literal. Acepto que las concepciones que algunos teólogos tienen de la creación divina, si es que podemos entenderla de alguna manera, serían radicalmente diferentes de cualquier forma de creación con la que estemos familiarizados. Sé que muchos teólogos creen que el carácter de dicha creación es misterioso y que puede escapar a cualquier poder humano de explicación.

No obstante, pareciera un requerimiento mínimo de cualquier concepción teísta de la creación divina que sea el acto de una agencia inteligente, sin importar qué otra cosa pueda ser. Resulta difícil ver qué quedaría del teísmo si alguna forma de agencia creativa no formara parte de su ciencia. Por lo tanto, mi desafío para aquellos que encuentran mi argumento ignorante, creo, es el siguiente: ¿existe un concepto de agencia inteligible, aunque no nos sea familiar, que tenga por consecuencia que su ejercicio puede, en sí mismo y por sí mismo, crear valor? En la manera en que la describí, la actitud religiosa afirma que los eventos no pueden en sí mismos y de manera automática volver verdaderos los juicios de valor: algún supuesto de valor antecedente es necesario para convertir dicho evento en un argumento en favor de la verdad de un juicio. Estipular que la creación divina es un misterio que los seres humanos no pueden comprender no puede triunfar sobre ese principio conceptual; tampoco la insistencia en que un ser divino y su bondad estén fundidas de algún modo; esa sugerencia suspende el principio sin ofrecer ninguna justificación para hacerlo. Es necesario trazar una línea en algún punto entre el misterio y la ininteligibilidad. ¿Cómo podemos volver inteligible la idea —incluso si conserva su misterio— de que un decreto puede, por sí solo, crear valor?

Dioses impersonales: Tillich, Spinoza y el panteísmo

Hasta este punto he asumido que la idea de un dios es lo suficientemente clara como para que la diferencia entre un teísta religioso y un ateo religioso sea obvia; sin embargo, esto no es cierto, porque la idea de un dios no es nada clara: por lo tanto, la distinción entre teísmo y ateísmo es en sí misma borrosa. Se han descubierto o inventado muchos tipos diferentes de dioses. Hubo —y sigue habiendo— una gran variedad de lo que suele llamarse *dioses paganos,* el mejor ejemplo de ellos son los dioses griegos del Olimpo: seres humanos inmortales con poderes y vicios sobrehumanos; presumidos, celosos, vengativos y, en cualquier otro sentido, terribles. En las pujantes religiones abrahámicas, los dioses paganos fueron sustituidos por un solo dios, el

Dios sixtino, la figura barbada que crea la vida en el techo y que, en la persona de su hijo, envía a la gente al cielo o al infierno desde el muro trasero. Este Dios sixtino domina el teísmo practicante de nuestros días: es omnisciente y omnipotente y se interesa enormemente por las vidas de aquellos a quienes creó. En el siglo XVII surgió un tipo diferente de dios, aunque nunca tuvo un gran número de seguidores. El Dios separador de libros explica lo que la ciencia no puede: no interviene en los asuntos humanos, como el Dios sixtino, pero está a la mano para explicar la existencia y el carácter del Universo en la medida en que la ciencia aún no lo ha hecho. No implica un desafío, por ejemplo, para la historia ahora dominante de la evolución; por el contrario, instaló la evolución para que durante eones se desempeñara como lo ha hecho. Retrocede en el libro del conocimiento conforme la ciencia escribe más y más páginas.

Todos estos dioses, incluso el Dios separador de libros, son dioses personales; no obstante, hay quienes dicen creer en un dios impersonal. No quieren decir que su dios sea impersonal de la misma manera en que las personas pueden ser impersonales: distantes en su trato, por ejemplo; se refieren a que su dios no es una persona en lo más mínimo. Bien podríamos preguntar: ¿cómo sería una no persona divina? ¿Cuál es la diferencia entre un dios que no es una persona y ningún dios? Asumimos que un dios personal tiene todas las capacidades de una persona reconocible; en particular, que tiene una mente, una voluntad y un conjunto de propósitos con los que ejerce su voluntad para llevarlos a cabo. Tiene estas capacidades en un grado cuyo poder es inimaginable; aquellos que creen en un dios personal no pueden imaginar una inteligencia mayor que la suya o una voluntad más eficaz. No obstante, el intelecto, el propósito y la voluntad son atributos de una persona —no pueden existir propósitos sin una persona a quien pertenezcan dichos propósitos—, y la perfección en el intelecto, la voluntad y el propósito no requiere de una no persona, sino de una persona perfecta.

¿Cómo sería, entonces, un dios impersonal? Debemos hacer a un lado, por supuesto, las invocaciones metafóricas de un dios; la gente dice «sepa Dios» en respuesta a una pregunta cuando se refiere a que nadie sabe. Einstein solía hablar de un dios en ese sentido: para él, era algo así como una broma. Decía que intentaba sondear la

mente de Dios y preguntó si Dios tenía alguna decisión en la creación del Universo. Estas metáforas se basan en un supuesto hipotético y, para muchas personas que hablan de esta manera, contrafáctico. Si Dios existiera, sabría, pero nadie más sabe. ¿Si un dios creó el Universo, tendría alguna decisión sobre las leyes físicas que aplicaría o la verdad matemática lo restringiría por completo? Lo anterior no apela a un dios impersonal; por el contrario, la fuerza metafórica genuina que aún conservan dichas expresiones se basa llanamente en un dios personal imaginado.

Debemos volvernos a la filosofía para encontrar candidatos más interesantes a un dios impersonal. Paul Tillich, un teólogo alemán muy influyente, dijo que la idea de un dios personal sólo podía entenderse como un símbolo de algo más, y, quizá, debemos entender ese algo como un dios impersonal. Aquí las palabras de Tillich:

> La manifestación de ese fundamento y abismo del Ser y del sentido crea lo que la teología moderna denomina *la experiencia de lo numinoso* [...] Esa experiencia puede darse y se da, en la gran mayoría de los hombres, junto con la impresión que ciertas personas, acontecimientos históricos o naturales, objetos, palabras, pinturas, melodías, sueños, etc., ejercen sobre el alma humana, provocando la sensación de lo santo, es decir, de la presencia del «numen». Por medio de tales experiencias vive la religión y trata de mantener la presencia de esa profundidad divina de nuestra existencia y la comunidad con ella. Pero como esa profundidad insondable de lo divino es «inaccesible» a todo concepto objetivo, se la tiene que expresar por medio de símbolos. Uno de esos símbolos es el del Dios personal. La opinión general de la teología clásica, en prácticamente todos los periodos de la historia de la Iglesia, es que el atributo de «personal» sólo puede aplicarse a lo divino en sentido simbólico o analógico, o si simultáneamente se lo afirma y se lo niega [...] Sin un elemento de «ateísmo» no puede profesarse el «teísmo».[13]

[13] Paul Tillich, «Science and Theology: A Discussion with Einstein», en *Theology of Culture*, ed. de Robert C. Kimball, Oxford University Press, Nueva York, 1959, pp. 130-131 [«Ciencia y teología: una discusión con Einstein», en *Teología de la cultura y otros ensayos*, trad. de José C. Orríes e Ibars, Amorrortu, Buenos Aires, *ca.* 1974, p. 117].

La teología de Tillich es muy compleja y no sería sabio de nuestra parte concentrarnos en este único párrafo, aunque sea uno fascinante. La religión, afirma, debe proclamar la existencia de un dios personal, pero dicha proclamación no debe tomarse al pie de la letra. Ofrece la idea de un dios personal sólo como un gesto que señala algo que no es posible describir, un gesto que sólo es apropiado si al mismo tiempo niega al dios que proclama. No quiere decir que un dios personal sea un símbolo de algo que podría llamarse de manera más precisa un dios impersonal, sino que el arrojo de una experiencia religiosa sólo puede expresarse mediante la afirmación y negación simultánea de un dios personal. Tillich describió el carácter *numinoso* de esta experiencia a partir de términos que eran más cercanos a la parte de valor de una religión convencional que a la científica, y eso vuelve dicha experiencia igualmente asequible para un ateo religioso. Tillich citó la referencia de Einstein a una «actitud humilde del intelecto hacia la grandeza de la razón encarnada en la existencia» que, según él, señala

> [Un] fundamento común para todo el mundo físico y de los valores suprapersonales; un fundamento que, por un lado, se manifiesta en la estructura tanto del Ser (el mundo físico) como del sentido (lo bueno, lo verdadero, lo hermoso), y que, por otro lado, continúa oculto en su profundidad insondable.[14]

La diferencia entre Einstein y Tillich, por lo tanto, parece resumirse en esto: compartían un tipo de religiosidad que Einstein pensaba que se expresaba mejor en la negación de un dios personal y que Tillich creía que se expresaba mejor, aunque de forma más mística, en la negación y afirmación simultáneas de tal dios. Quizá podamos decir que Tillich era al mismo tiempo un teísta religioso y un ateo religioso que creía que el carácter *numinoso* de la experiencia religiosa eliminaba la diferencia entre ambos.

Ahora consideremos el caso aún más interesante de Baruch Spinoza. Nació en Ámsterdam en 1632, en la comunidad judeolusitana

[14] *Ibid.*, p. 130 [*Id.*]. Para una discusión sobre los desacuerdos entre Einstein y Tillich, véase Max Jammer, *Einstein and Religion: Physics and Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 107-114.

que había sido expulsada de la península ibérica por la Inquisición española. Los rabinos de Ámsterdam lo excomulgaron porque, según ellos, era ateo; sin embargo, otorgó a algo que llamaba *Dios* un lugar central y dominante en su intrincada metafísica racionalista, y los románticos del siguiente siglo lo llamaron *intoxicado por dios.*

Es fácil entender por qué los contemporáneos de Spinoza lo consideraban ateo: negaba la existencia de cualquier cosa que alguien dentro de la comunidad religiosa hubiera sentido la tentación de llamar *dios.* Actualmente no se cree que afirmara la inexistencia de dios, sino su coexistencia con la Naturaleza. Dios lo es todo, escribió, y todo es Dios. Ciertamente, cuando menos en una ocasión, trató a *Dios* como otro nombre para la Naturaleza. Por lo tanto, el Dios de Spinoza no es una inteligencia que esté fuera de todo y que, mediante la fuerza de su voluntad, haya creado el Universo y las leyes físicas que lo gobiernan. Su Dios no es otra cosa que un conjunto completo de leyes físicas consideradas desde un aspecto diferente. Este Dios no actúa con un propósito en mente, como hace el Dios de las escrituras, ni —en respuesta a la pregunta burlona de Einstein— tiene decisión alguna sobre lo que es o será. Ya que Dios encarna las leyes de la naturaleza, no puede contradecirlas. Dios actúa de manera mecánica y determinista. Las cosas son simplemente como deben ser.[15]

¿Acaso no sería posible eliminar a ese dios como una simple fachada? Si la Naturaleza, en la forma determinista de las leyes físicas, es todo y lo explica, y hace esto sin tener ninguna ambición, plan o propósito, ¿por qué incorporar a un dios? Se ha sugerido que Spinoza, quien llevaba una vida muy privada y no deseaba ningún renombre ni reconocimiento, escribió en esta forma complicada e indescifrable con la esperanza de que tan sólo unos cuantos lectores que simpatizaran con él entendieran sus verdaderas opiniones. Quizá salpicó a Dios como confeti en todos sus textos como un disfraz más para ocultar de manera más profunda su hondo ateísmo, pero esto parece en extremo improbable. De cualquier manera, Spinoza ya estaba catalogado como un ateo, y su Dios no está salpicado en sus ar-

[15] Véase Benedict de Spinoza, *Ethics,* 1677, pt. 1, «Of God»[«De Dios»], en *Ética demostrada según el orden geométrico,* trad. de Óscar Coha, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

gumentos, sino que reside en el núcleo de los mismos. Necesitamos una mejor explicación de por qué Dios está ahí.

Muchos estudiosos describen a Spinoza como un «panteísta», lo que para ellos sólo significa que encontraba a Dios en todo. Los filósofos no se ponen de acuerdo sobre el significado de *panteísta*. Un estudioso de Spinoza, Steven Nadler, rechaza esta etiqueta para Spinoza pues, en su opinión, los panteístas adoptan una actitud de adoración hacia la naturaleza porque encarna a su dios, y Spinoza negaba que esta actitud fuera apropiada.[16] No obstante, debemos tener cuidado con esta sugerencia. Einstein solía citar a Spinoza como un predecesor: decía que el dios de Spinoza también era su dios. Einstein no creía en un dios personal, pero sí «adoraba» la naturaleza. La veía con asombro y pensaba que él y otros científicos debían mostrarse humildes ante su belleza y su misterio. Es decir, mostraba una fe religiosa en la naturaleza. Spinoza no pensaba que el Universo fuera bello. Negaba rotundamente que fuera bello o feo, lo consideraba estéticamente inerte; sin embargo, no lo consideraba ética o moralmente inerte. Creía que la mejor manera de vivir era en un esfuerzo continuo por adquirir conocimiento sobre las leyes fundamentales de la naturaleza. También pensaba que la naturaleza es la base verdadera de la justicia y de la moralidad liberal, personal y política, que apoyaba. Stuart Hampshire, una autoridad eminente en Spinoza, describe de la siguiente manera su actitud religiosa:

> Lo que vuelve verdaderas a las verdades morales, su fundamento, no se encuentra en la autoridad de Dios Padre y Dios Hijo en la manera en que la leyenda cristiana los postula, sino en la estructura de la realidad y en el lugar de los humanos en ella. Su fundamento se encuentra en la constitución permanente de la realidad, en la manera en que las partes se combinan para formar todos, y, por lo tanto, la manera en que las personas se pueden combinar para conformar todos sociales de acuerdo con las condiciones universales de cohesión y estabilidad.[17]

[16] Steven Nadler, «"Whatever is, is in God": Substance and Things in Spinoza's Metaphysics», en Charlie Huenemann (coord.), *Spinoza: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 69.

[17] Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford University Press, Nueva York, 2005, p. 19.

Richard Dawkins afirmó que el panteísmo no es más que ateísmo «vuelto *sexy*». Entiendo lo que quería decir, pero «vuelto *sexy*» es, por mucho, la frase equivocada, porque sugiere un artilugio publicitario. Dawkins también ha dicho que cuando los panteístas hablan de Dios en realidad se refieren a las leyes de la física. También hay cierta verdad en eso, siempre y cuando entendamos que los panteístas que él tiene en mente sólo hablan de la realidad física. Ambos comentarios dejan de lado algo crucial: la actitud religiosa que Spinoza y la mayoría de las personas que se consideran panteístas tienen hacia la naturaleza que, según afirman, es idéntica a Dios o en la que, dicen, reside un dios impersonal. Algunos de ellos describen esta actitud como el reflejo de una experiencia *numinosa*; la sensación de algo irracional y profundamente conmovedor. Cité a Tillich utilizando también esa palabra. Carl Sagan, un astrónomo famoso que dijo no creer en un dios personal, también ha usado la palabra *numinoso* para declarar sus propias convicciones. En las palabras de un comentarista, Sagan quería decir que «reverenciaba al Universo. Estaba profundamente imbuido por el asombro, la maravilla y un sentido extraordinario de pertenencia a un planeta, a una galaxia, a un cosmos que inspira tanta devoción como descubrimiento».[18]

Lo que Dawkins no entiende es que para los panteístas una experiencia *numinosa* es una de algo que para ellos es *real.* No es sólo una experiencia emocional cuyos orígenes y contenidos se puedan explicar por una ventaja evolutiva o por alguna necesidad psicológica profunda. Los panteístas creen que hay maravilla y belleza y verdad moral o significado o algo más de valor en lo que experimentan. Su reacción es el producto de una convicción de valor y una respuesta a dicha convicción, y no se puede entender adecuadamente sin reconocer que su objeto es un valor real. No diremos que, aunque los panteístas —Spinoza incluido— no crean en un dios personal, creen en un dios impersonal. Sería mucho más claro y certero llamarlos ateos religiosos. He aquí otro ejemplo del valor de dicha categoría: ya no es necesaria la oscura idea de un dios impersonal.

[18] Nancy K. Frankenberry, *The Faith of Scientists: In Their Own Words,* Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 222.

II. El Universo

La física y lo sublime

MUCHAS COSAS EN EL MUNDO NATURAL NOS PARECEN BELLAS: desfiladeros sobrecogedores, hermosos atardeceres, jaguares acechantes y la pequeña rosa blanca que, según el poeta, te rompe el corazón. Para un naturalista, esta belleza es sólo una reacción a estas imágenes: el placer que nos provocan. Para la actitud religiosa son descubrimientos de una belleza innata: son maravillosas en sí mismas y no en virtud de lo que nos parecen. Éste no es realismo fundamentado: no suponemos que tengamos una capacidad especial para detectar la belleza y que se pueda certificar de alguna manera. Aun así, sabemos que el atardecer es hermoso.

No obstante, la belleza que percibimos en la naturaleza es de cierta forma especial y desconcertante. La primera vez que alguien contempla el Gran Cañón queda fascinado, le parece impresionante. Luego se entera de que, contrario a la opinión popular, arquitectos y artistas dotados de la Corporación Disney lo crearon hace poco tiempo para que eventualmente se convirtiera en el terreno del parque temático más grande que el mundo haya conocido. Los artistas y la ambición del proyecto pueden parecer dignos de admiración, pero el asombro inicial habrá desaparecido. Ahora pensemos en una flor espléndida. Alguien descubre que es una brillante reproducción japonesa propiamente indistinguible de una flor verdadera tanto en el olor y la textura como en el color y la forma. Admiramos la habilidad, pero nuevamente la magia habrá desaparecido. La lección en esto es clara: no es sólo que la naturaleza contenga elementos que sean bellos en sí mismos, el asombro que provocan depende del hecho de

que *es* la naturaleza y no la inteligencia o la habilidad humanas la que los produjo.

En otros contextos valoramos la creación humana pero desdeñamos otros objetos idénticos que hayan sido creados por accidente. *Blue Poles* de Jackson Pollock es maravillosa, pero una pintura indistinguible que haya sido creada por una explosión de pintura en una fábrica no tendría más valor que el de una curiosidad. Aun así, el Gran Cañón es imponente precisamente porque *fue* creado por accidente y no diseñado. ¿Qué explica o justifica esta diferencia? He aquí una hipótesis: la naturaleza puede ser particularmente bella en detalle porque lo es en su totalidad. El Gran Cañón es un tipo de accidente extraordinario, forma parte de una historia que consideramos grandiosa e incluso noble, la historia de la creación y la evolución, cuyo autor personificamos en la Naturaleza.

En este capítulo nos alejamos de los valores religiosos desprotegidos que llenan las vidas de la mayoría —las responsabilidades de nuestras propias vidas y de las de los otros— con el fin de explorar el valor religioso, muy distinto, de la belleza celestial que intoxicaba a Einstein y a muchos de sus colegas. Los teístas identifican al autor de esa belleza con un dios; creen que un dios creó deliberadamente el Gran Cañón, aunque tal vez no la explosión de la fábrica de pintura. Sin embargo, un ateo impresionado debe encontrar otra forma de explicar por qué la pertenencia del Gran Cañón a un proceso evolutivo general lo dota de un drama especial; debe ser porque ese proceso evolutivo y el Universo que creó es, en sí mismo, una fuente de belleza. Un naturalista no puede recurrir a este pensamiento; para él, sólo aquellas partes del Universo que provocan placer a nuestra vista pueden ser bellas; el Universo como un todo le parece un accidente incalculablemente vasto de gas y energía. Por el contrario, la religión lo considera un orden profundo y complejo que refulge con belleza. Esa convicción es muy antigua: ha sido la firme creencia de los filósofos, los teólogos y los científicos de todas las épocas; de Platón, Agustín, Tillich y Einstein, por ejemplo. A los teístas les parece una obviedad la razón por la que el Universo es sublime: fue creado para ser sublime. Ahora preguntamos, qué razón podría tener un ateo religioso para compartir esta convicción.

Para él, debe comenzar en su ciencia, debe apoyarse en la física y

la cosmología y no en la teología: la ciencia debe proporcionar a un ateo religioso, cuando menos, un vistazo de un Universo apto para la belleza; pero la convicción en la belleza no es en sí misma ciencia: sin importar las revelaciones de la física sobre la materia oscura y las galaxias, los fotones y los quarks, la pregunta religiosa permanece. ¿De qué manera es bello un Universo compuesto por esas partes? A mi parecer, la respuesta a esta pregunta sigue siendo oscura. Los logros más dramáticos de la cosmología y de la física de partículas aún no describen un Universo que se corresponda con lo que los científicos religiosos aseguran sobre él; la física aún no revela un Universo cuya belleza realmente podamos comprender. Por lo tanto, la convicción religiosa supera a la ciencia que supone. De esta manera las dos ramas de la religión —la teísta y la atea— suelen converger; ambas dependen de la fe, aunque de maneras distintas.

Ya he citado a Einstein, quien dijo que «el centro de la verdadera religiosidad» es una apreciación de la «belleza más refulgente» del Universo. También dijo lo siguiente: «lo más bello que podemos experimentar es lo misterioso. Es la fuente de todo arte y toda ciencia que sean verdaderos. Aquel a quien resulte extraña esta emoción, que ya no pueda detenerse a asombrarse y extasiarse en el sobrecogimiento, es igual a un muerto: tiene los ojos cerrados».[1] Einstein tenía en mente los misterios que pasó su vida intentando resolver, y éstos son los misterios que ahora nos ocuparán. Espero que la palabra *belleza* les resulte demasiado indiscriminada y limitada para capturar las reacciones que Einstein describió, que incluyen emociones de maravilla, arrobamiento y asombro. Todas las anteriores son ideas diferentes, pero los científicos que he leído usan *belleza* para abarcarlas a todas, y creo que esa palabra servirá, con toda su amplitud y vaguedad, para abarcar los fenómenos que pretendo explorar.

En apariencia, la mayoría de los físicos que trabajan en las dramáticas fronteras de su tema —aunque no todos— comparten la fe de Einstein en la belleza natural. He aquí una pequeña muestra de los títulos que encontré en mis lecturas: *El Universo elegante, La terrible simetría: la búsqueda por la belleza en la física moderna, Cosas profun-*

[1] *Apud.* Clifton Fadiman (coord.), *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of Our Time,* Doubleday, Nueva York, 1990, p. 6.

das: la belleza sobrecogedora de la física de partículas.[2] He aquí una muestra de lo que estos físicos entienden como su misión, representada en las ambiciones de su capitán: «Einstein deseaba explicar el funcionamiento del Universo con una claridad nunca antes conseguida, lo que nos permitiría a todos nosotros contemplar con asombro y admiración su belleza y elegancia absolutas».[3] En estos libros no existe ningún indicio de que el Universo sea bello sólo porque lo creó un dios. Los autores no niegan la creación divina pero declaran que el Universo, en una escala infinitamente grande e infinitamente pequeña, es, en sí mismo, bello, independientemente de quien lo hizo, si es que fue alguien. Lo declaran objetivamente bello.

No obstante, mis escasas lecturas sugieren que no han respondido correctamente —o incluso reconocido— las dos preguntas que dominan este capítulo. Primera, ¿qué papel desempeña esa fe en la belleza objetiva en la investigación real y la especulación de cualquier físico? El premio Nobel de física Steven Weinberg escribió:

> Una y otra vez los físicos se han guiado por su sentido de la belleza no sólo al desarrollar nuevas teorías, sino incluso al juzgar el valor de las teorías físicas una vez que han sido desarrolladas. Parece que ahora estamos aprendiendo a anticipar la belleza de la naturaleza en su nivel más fundamental. Nada podría ser más alentador al hecho de que realmente nos estamos moviendo hacia el descubrimiento de leyes finales de la naturaleza.[4]

Esto sugiere que la belleza de una hipótesis científica es evidencia de su verdad, pero ¿cómo podría esto ser verdad? Que una teoría sea bella parece una cuestión muy distinta de si es verdadera, pero

[2] Brian Greene, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory,* W. W. Norton, Nueva York, 2003 [*El Universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final,* trad. de Mercedes García Garmilla, Crítica-Planeta, Barcelona, 2001]; Anthony Zee, *Fearful Symmetry: The Search for Beauty in Modern Physics,* Princeton University Press, Princeton, 2007; Bruce A. Schumm, *Deep Down Things: The Breathtaking Beauty of Particle Physics,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004.

[3] Brian Greene, *The Elegant..., op. cit.,* p. xi [*El Universo..., op. cit.,* p. 9].

[4] Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory,* Pantheon Books, Nueva York, 1992, p. 90 [*El sueño de una teoría final. La búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza,* trad. de José Javier García Sanz, Crítica, Barcelona, 1994, p. 78].

¿cuál es la alternativa? ¿Debemos decir, por el contrario, que la belleza de una hipótesis científica verdadera es sólo una coincidencia? ¿Sería una mera casualidad afortunada que las «leyes finales de la naturaleza» fueran hermosas? No obstante, si esto es así, ¿cómo podría resultar «alentador» para Weinberg que las teorías en boga parezcan hermosas? ¿Es posible imaginar otro papel, además de las alternativas contrarias de evidencia y coincidencia, que pueda desempeñar la idea de belleza?

Segunda, en cualquier caso, ¿qué *tipo* de belleza podrían tener en mente Weinberg y otros físicos? ¿Qué tipo de belleza esperan encontrar en la danza de las galaxias y los quarks? Somos conscientes de muchos tipos o dimensiones de belleza en nuestra experiencia terrenal: la gente bella lo es de una manera muy diferente a la de los edificios bellos o las jugadas de ajedrez. Entre los muchos tipos de belleza, ¿cuáles podríamos esperar encontrar de manera verosímil en el cosmos o en un átomo? No podemos tener ninguna experiencia del cosmos o de un átomo, ¿entonces qué tipo de belleza podemos suponer que poseen? Debemos intentar responder a estas preguntas juntas, en conjunto y por etapas.

¿Cómo podría la belleza guiar la investigación?

¿Qué papel desempeña, si lo hace, la idea de belleza cósmica en la ciencia real; en las investigaciones de la física de partículas, la astrofísica y la cosmología? La relación más sencilla que podemos considerar es, como acabo de sugerir, que la belleza de una teoría es evidencia de su verdad; que una teoría más bella tiene, sólo por esa razón, mayores probabilidades de ser cierta. El poeta John Keats dijo que la belleza no sólo es evidencia, sino evidencia, definitiva: «La belleza es verdad, la verdad belleza... esto es lo único / que sabéis en la tierra y todo lo que necesitáis saber».[5] De acuerdo con esta opinión, si tenemos varios candidatos para una teoría final de todo, pero no existe evidencia definitiva en favor de ninguno de ellos que se base en la

[5] «Beauty is truth, truth is beauty,—that is all / Ye know on earth, and all ye need to know»; John Keats, «Ode on a Grecian Urn», 1820 [«Oda sobre una urna griega», en *Poesía completa*, t. II, 5ª ed., trad. de Arturo Sánchez, Ediciones 29, Barcelona, 1986, p. 37].

experimentación o en la observación, el que sea más bello es el que tiene mayor posibilidad de ser cierto.

Por supuesto que los naturalistas negarían esto. Para ellos, la belleza no es evidencia de verdad porque la verdad es una cuestión de cómo son las cosas y la belleza sólo de aquello a lo que decidimos llamar bello. Podríamos concluir que la teoría más bella jamás inventada es aquella que afirma que un elefante parado sobre una pila infinita de tortugas sostiene a la Tierra, pero eso no representaría evidencia alguna de que el Universo esté compuesto de tortugas en toda su parte inferior. Sin embargo, los científicos devotos del Dios sixtino en cierto momento aceptaron la máxima de Keats. La belleza es evidencia de la verdad astronómica, convinieron, porque el Dios sixtino es un juez infalible de la belleza y hubiera querido que el Universo fuera bello. Los círculos son bellos, por lo tanto es muy probable que las órbitas de los planetas alrededor del Sol sean circulares. Este argumento convenció inicialmente a Johannes Kepler de la circularidad de las órbitas, incluso cuando sus propias observaciones parecían contradecir su conclusión. Al final, no obstante, cedió ante la observación y cambió de opinión. Podemos decir que consideraba que la belleza era cierta evidencia de la verdad astronómica, pero la evidencia de la observación finalmente anuló la evidencia de la belleza.

Sin embargo, los científicos contemporáneos que declaran que el Universo es hermoso no asumen que lo haya creado un artista divino; por lo tanto, no pueden considerar que la belleza sea, por esa razón, evidencia de verdad. ¿Qué otra razón podrían tener? Algunos filósofos de la ciencia han sugerido un vínculo conceptual poderoso, dicen que la belleza es parte de la *definición* de verdad en la ciencia: cuando los físicos declaran verdadera una teoría, entre otras cosas, *quieren decir* que esa teoría es bella. Ésta es una lectura aún más fuerte de la aseveración de Keats: la belleza no sólo es evidencia de la verdad de una teoría, sino que es parte de lo que la hace verdadera.[6] Sin embargo, la mayoría de los físicos, entre ellos gran parte de los importantes, son fuertes realistas en cuanto al mundo físico; creen que el Universo realmente es de cierta manera y que es su tarea descubrir

[6] *Cf.* Hilary Putnam, *Ethics without Ontology,* Harvard University Press, Cambridge, 2004, p. 67, donde discute «juicios de valor internos de la investigación científica misma: juicios de *coherencia, simplicidad, verosimilitud* y otros similares».

cómo es en realidad, y que la verdad de una teoría no tiene relación alguna con su belleza. Ciertamente prefieren las teorías simples a las complejas y las elegantes a las desgarbadas, pero creen que están haciendo una aseveración dramática sobre la realidad cuando afirman que el cosmos es bello, no que sólo estén haciendo un señalamiento semántico sobre la definición de la verdad en la ciencia.

No obstante, algunos grandes científicos no son lo que llamaríamos realistas funcionales. Consideran que la suposición de que los físicos buscan descubrir una teoría por completo independiente que exponga el Universo como es realmente es una mala interpretación de la física. Stephen Hawking describió hace poco su epistemología científica «dependiente del modelo»: una variedad de modelos diferentes puede encajar con los datos de observación disponibles en cualquier momento particular durante el desarrollo de la cosmología.

Cuando un modelo de este tipo explica de manera exitosa los eventos, solemos atribuirle —y a los elementos y conceptos que lo constituyen— la cualidad de realidad o verdad absoluta. Pero podría haber maneras diferentes de modelar la misma situación física; cada una empleando diferentes elementos y conceptos fundamentales. Si dos teorías o modelos físicos predicen de manera certera los mismos eventos, es imposible decir que uno sea más real que otro.[7]

Adoptamos un modelo u otro, aunque siempre en espera tentativa de nueva evidencia de observación, a partir de fundamentos que incluyen la simplicidad y la elegancia. Esta teoría «relativa al modelo» de la realidad cósmica sin duda vuelve a la belleza parte de su significado de verdad en una forma especial: de vez en vez, la belleza o la elegancia dirigen nuestra elección de lo que tratamos como verdad.

No obstante, como antes dije, la mayoría de los físicos son realistas funcionales; asumen la existencia de un Universo independiente de la mente, sobre el que ellos deben esforzarse por descubrir, en la medida de lo posible, la verdad real. No pueden pensar que la belleza sea evidencia de verdad ni que forme parte de lo que vuelve a una teoría verdadera. ¿Debemos interpretarlos de otra manera: como si

[7] Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *The Grand Design,* Random House, Nueva York, 2010, p. 7 [*El gran diseño,* trad. de David Jou i Mirabent, Paidós Mexicana-Crítica, México, 2010, pp. 13-14].

cada vez tuvieran más confianza en que el Universo resultará bello? De acuerdo con este punto de vista, los físicos buscan sus grandes teorías unificadoras de acuerdo con los mejores métodos científicos: eligen entre las teorías propuestas preguntándose cuáles pasan mejor la prueba de la experimentación, y luego, de manera independiente, sobre fundamentos estéticos autónomos, juzgan la belleza de lo que han descubierto. De acuerdo con este punto de vista, sería un extra si la mejor y última teoría también, de acuerdo con este estándar independiente, revelara belleza cósmica. Sin embargo, ésta no es más que la visión de «coincidencia» que rechacé hace unos momentos: no dota de un mayor sentido a lo que científicos como Weinberg afirman sobre la belleza que la epistemología dependiente del modelo de Hawking.

Para empezar, desde este punto de vista, cualquier declaración de belleza sería arrobadoramente prematura. Los físicos que proclaman la belleza de nuestro Universo admiten, como es debido, que, por el momento, saben muy poco sobre él. Han identificado cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza: la gravitación, que gobierna la atracción mutua de los grandes objetos, como las estrellas, las galaxias y nosotros; la fuerza electromagnética, una de cuyas manifestaciones es la luz; la fuerza nuclear fuerte, que mantiene unidos a los protones y a los neutrones en el núcleo de los átomos, y la fuerza nuclear débil, que causa la descomposición nuclear. La teoría de Einstein sobre la primera de estas fuerzas, la gravitación, se ha confirmado de manera tan espectacular que es difícil creer que pudiera estar equivocada. Por muchas décadas, físicos brillantes han desarrollado una teoría que explica cómo actúan e interactúan las otras tres fuerzas, llamada *el modelo estándar,* que igualmente se ha confirmado de manera tan espectacular, una y otra vez, que es casi imposible creer que esté fundamentalmente equivocada. Predijo, por ejemplo, el descubrimiento de una partícula previamente desconocida, el bosón de Higgs, y, mientras escribo, los físicos creen trémulamente que efectivamente se ha descubierto en el gigantesco acelerador CERN cercano a Ginebra.

No obstante, hay algunos problemas. Quizá el más dramático de ellos sea que las dos teorías espectacularmente confirmadas son incompatibles entre sí: la teoría de la gravitación de Einstein y el mo-

delo estándar de las otras tres fuerzas no pueden ambas ser ciertas como teorías absolutamente generales. Los físicos sueñan con una teoría «final» que reconcilie las dos teorías mediante el descubrimiento de simetrías que expliquen cómo la gravitación y las otras fuerzas son, de la manera más fundamental, lo mismo. Durante décadas han buscado esta «teoría cuántica de la gravitación», aunque aún sin éxito. Muchos especulan que dicha reconciliación se logrará en la teoría de cuerdas, que supone que el Universo está construido de la manera más fundamental por cuerdas infinitesimales y unidimensionales que vibran en 10 dimensiones, pero otros rechazan esta hipótesis y ninguno de sus simpatizantes ha construido aún un conjunto de ecuaciones absolutamente consistente que describa las vibraciones de estas cuerdas.

Además, el modelo estándar no ofrece una base teórica para las propiedades de las partículas que identifica, como su masa relativa, que debe establecerse mediante la observación y parece arbitraria. De cualquier manera, los físicos ahora creen que 96% de lo que existe es materia «oscura» y energía, para lo que ninguna de las dos teorías dominantes, aunque incompatibles, ofrece una explicación. Algunos creen que nuestro Universo es único, otros creen que sólo es uno entre un número absurdamente elevado de Universos diseminados por dimensiones que aún no podemos comenzar a desentrañar. O sea que los físicos sienten la belleza y la aseveran en una totalidad de existencia de la que son mayormente ignorantes. Por lo tanto, los científicos responsables no pueden suponer que han descubierto lo suficiente del Universo como para tener confianza alguna en que es, por simple coincidencia, bello.

No obstante, existe una tercera posibilidad, mucho más verosímil. La belleza cósmica es algo que difiere de la evidencia y de la coincidencia: es un supuesto; o, mejor dicho, un aspecto de un supuesto. Los físicos que creen que el Universo tiene una gran belleza también creen que tiene cierta unidad fundamental: suponen que existe una explicación global, simple y unificada de la manera en que el Universo nació y la forma en que trabaja, desde la galaxia más grande hasta la partícula más minúscula, que está a la espera de ser descubierta. Weinberg describe la búsqueda de dicha explicación fundamental como el «sueño de una teoría final». Puede parecer

sorprendente, dado el vasto número de misterios sin resolver y las gigantescas incertidumbres de la física contemporánea, cuán ampliamente compartido es ese sueño entre los físicos. Sin embargo, no es universal. Marcelo Gleiser, por ejemplo, plantea ciertas reservas en su libro *A Tear at the Edge of Creation* [Una lágrima en la frontera de la creación];[8] él sospecha que el Universo finalmente no está unificado, sino desordenado. Por lo tanto, no comparte la idea de que el Universo es hermoso: sostiene que sólo la vida humana, y no el Universo inanimado, puede tener valor intrínseco. Piensa que hay belleza en nuestras vidas y en lo que nosotros mismos hacemos, pero no en las galaxias inconscientes y en los átomos. Somos maravillosos, declara, pero si no existe una teoría unificadora, no hay maravilla alguna en el espacio en cuanto tal.

Esta relación aparentemente fuerte entre estos supuestos gemelos —que el Universo es comprensible mediante una teoría unificada y que es trascendentalmente bello— sugiere que el segundo supuesto forma parte del primero. Forma *parte* del sueño de que la teoría final irradiará la belleza trascendente. En sí misma, ésta no es una hipótesis científica sobre una concepción empirista limitada de la ciencia. En esta concepción, las metas puramente científicas están limitadas a la explicación exitosa y a la predicción de todo lo que se puede observar. En la década de 1960, con el desarrollo de la tecnología de los aceleradores para detectar partículas subatómicas, se descubrió una gran cantidad de partículas nuevas, diferentes y, en apariencia, independientes: leptones y gluones de diferentes tipos. Los físicos se quejaron de que no habían hecho sino descubrir un zoológico; dijeron que había que multar al siguiente que descubriera una nueva partícula. No obstante, no existe nada en la pura ambición científica de encontrar una explicación global y lógicamente consistente de todo lo observable que descarte dicho zoológico. Imagínese que los científicos fueran capaces de componer una lista muy larga y exhaustiva de las partículas subatómicas que han descubierto usando la tecnología que tienen a su disposición junto con una descripción completa de la manera en que cada partícula se comporta en todos los contextos físicos en relación con todas las demás partículas que aparecen en la

[8] Marcelo Gleiser, *A Tear at the Edge of Creation: A Radical New Vision for Life in an Imperfect Universe*, Free Press, Nueva York, 2010.

lista en todos los contextos físicos. Supóngase que la lista permitiera una predicción precisa de las observaciones que se confirmaron en repetidas ocasiones. Una teoría científica debe detenerse en algún punto. ¿Mancharía el carácter global o el valor predictivo de una teoría perfectamente consistente de todo el detenerla precisamente en el punto en que cada observación y cada predicción confirmaran dicha teoría?

Sabemos, no obstante, que los buenos científicos no se conforman con teorías conformadas por listas de este tipo. Estaban insatisfechos con el zoológico de partículas y esta insatisfacción los llevó a buscar menos partículas que fueran más básicas y cuyas propiedades explicaran el carácter y el comportamiento de las partículas de mayor tamaño que componen. Murray Gell-Mann, cuyo trabajo fue fundacional en su descubrimiento, las llamó *quarks,* un nombre que tomó de *Finnegans Wake,* de James Joyce. De hecho, fue necesario reconocer un número sustancial de clases de quarks, pero sólo unos cuantos tipos, de manera que el zoológico ahora es mucho más pequeño. Este zoológico reducido se considera un avance importante, pero los estudios sobre los quarks no aumentan las posibilidades de una predicción más segura de los fenómenos naturales de lo que lo haría la desagradable lista; no podemos decir que la explicación que proporciona sea más global que la que hubiera asegurado la lista. La incesante búsqueda científica de teorías más simples y cada vez más globales no se puede explicar simplemente como una búsqueda de hipótesis más confiables que se acerquen más a la verdad; debe explicarse también como una búsqueda de la belleza.

Las explicaciones que rechazamos —que la belleza es evidencia de verdad o parte de lo que significa la verdad, o que la física ya ha descubierto lo suficiente para declarar la belleza por coincidencia— van por el camino equivocado. Los físicos encuentran belleza en lo que ya han descubierto porque imaginan una belleza final y omnímoda que irradia en cada paso hacia su revelación. Llaman a sus descubrimientos *bellos* en representación: bellos porque parecen apuntar hacia una belleza final aún desconocida y misteriosa. A continuación consideraremos qué tipo de belleza podría ser esta belleza final, pero antes debemos señalar que la fe de los físicos, al menos para una gran mayoría de ellos, entra naturalmente en una categoría que hemos construido. Es una convicción sentida de que en realidad el Universo

encarna una belleza sublime que no supone un dios como fundamento para ella. Aunque sin duda muchos físicos rechazarían esta descripción, es un ejemplo de ateísmo religioso.

¿Qué tipo de belleza sería?

Debemos encontrar algún tipo de paralelismo entre lo que llamé belleza terrestre —las formas y las dimensiones de la belleza que encontramos en nuestra vida cotidiana— y el tipo de belleza que podemos imaginar en el Universo oculto e invisible. No bastaría con inventar una forma absolutamente nueva de belleza *ad hoc:* debemos explicar por qué lo que esperamos encontrar es belleza como la conocemos. La respuesta que acabo de sugerir para nuestra primera pregunta, que concierne al papel que la belleza desempeña en la investigación, impone una nueva condición sobre nuestra búsqueda. Debemos encontrar un tipo o una forma de belleza que tenga sentido con el supuesto de belleza que identifiqué, y éste debe mostrar cómo puede ser razonable que los científicos que buscan una explicación de todo, que sea global, fundamental y definitiva, supongan que esa explicación final mostrará una belleza magnífica. De otro modo no habríamos respondido en realidad a nuestra primera pregunta, no habríamos explicado el papel que desempeña la suposición de belleza en la búsqueda y la especulación.

Debemos intentar satisfacer estos dos requerimientos —el de belleza y el de suposición— de la misma manera en que resolvemos ecuaciones matemáticas simultáneas: encontrando un entendimiento de la belleza que responda a ambos requerimientos. Podemos estar tentados a dar una solución sencilla: si en verdad encontráramos una explicación global para todo el Universo, habríamos demostrado de manera automática que el Universo es maravillosamente bello: sería bello tan sólo porque es comprensible. No obstante, supongamos que esa explicación completa y final fuera como el zoológico de partículas que describí: un conjunto inmensamente amplio de ecuaciones que una computadora monumental pudiera usar para predecir todo —después de horas— y, por lo tanto, explicarlo. ¿Demostraría esto la belleza del cosmos? ¿O más bien lo que Gleiser llamó

su aspecto desordenado? ¿Entonces, debemos decir que la explicación definitiva será bella si es simple? Pero no queda nada claro qué debemos calificar de simplicidad y, en cualquier caso, un requerimiento de simplicidad va más allá del requerimiento de una explicación global. Deberíamos poder decir qué forma de simplicidad es bella y, aún más importante, por qué. La teoría de algunos economistas de que el comportamiento humano está motivado por un concepto reducido del egoísmo económico parece una teoría conductual tan simple como puede haberla, pero no es más bella, sólo como teoría, que una teoría con más matices y mayor complejidad que deje espacio para el altruismo. ¿Una jugada de ajedrez que resulte en mate después de tres movimientos es más bella que una igualmente inexorable de 21?

Por lo tanto, nuestro problema de ecuaciones simultáneas no tiene una solución sencilla. Necesitamos un concepto independiente de belleza que, no obstante, se coordine de manera cercana con el sueño de una teoría final. Podríamos comenzar reflexionando sobre tipos y dimensiones más familiares de belleza. Podríamos organizar sensatamente éstos en una escala que fuera de lo meramente sensual a lo puramente intelectual; casi todo lo que nos parece bello tiene un lugar en dicha escala. Sin duda existen casos puros de una sensación bella del color; no obstante, la mayoría de las cosas que llamamos sensualmente bellas —las personas, las pinturas y las canciones— en realidad están a cierta distancia de lo sensual y en dirección al extremo intelectual. Percibimos esa belleza a través de una lente de conocimiento y suposición. Eso parece claramente cierto en la arquitectura, la poesía y la música seria: tienen un atractivo inmediato, pero éste depende de una variedad de supuestos históricos y de otro tipo. Algunas pinturas maravillosas nos parecen arrebatadoras, dictan una respuesta sensual inmediata; pero esa respuesta también está impregnada de creencia: que una pintura sea de Rothko, quizá en un momento de su carrera, que Rothko tuviera ciertas intenciones y compromisos al pintarla como lo hizo, etc. Hacia el extremo intelectual de la escala, la percepción y lo sensual desempeñan un papel menor o apenas desempeñan algún papel. La belleza de la jugada de ajedrez de 21 movimientos, un argumento legal o una demostración matemática brillantes son meramente intelectuales.

¿Simetría?

Puede parecer obvio que cualquier forma de belleza que atribuyamos al Universo como un todo o a la organización de sus partes infinitesimales debe estar en el extremo intelectual del espectro. Si es imposible que veamos el todo o su parte más ínfima, ¿cómo podríamos tener una reacción sensual a cualquiera de ellos? Sin embargo, un número impresionante de físicos ofrece una respuesta a nuestra pregunta que, a primera vista, parecería conectar la belleza en los mundos de los físicos con la belleza sensual de nuestra experiencia. Consideran que tanto la belleza cósmica como una buena parte de la terrestre tienen por base la virtud estética común de la simetría. Anthony Zee, por ejemplo, cita el poema de Blake sobre la «terrible simetría» del tigre en el título de su libro sobre la belleza fundamental del mundo físico. Sin duda es cierto que la simetría resulta agradable a la mirada y que una buena parte de lo que declaramos bello —el Taj Mahal y la cara de Angelina Jolie, por ejemplo— exhibe una simetría clásica y atractiva. Nos maravilla la simetría hexagonal de un copo de nieve cuando lo observamos bajo un microscopio. Sin duda también es cierto, como veremos, que las asunciones de simetría han desempeñado un papel crucial y, en últimas fechas, dominante en la física teórica. La pregunta es si la simetría que nos deleita en nuestra propia experiencia y las simetrías que nuestros físicos mencionan son lo suficientemente parecidas para que esperemos atribuir al Universo algo lo bastante similar a la belleza sensual que la simetría nos proporciona en la vida cotidiana.

Debemos comenzar con una definición general de simetría, una definición en la que encajen técnicamente tanto el ejemplo cosmológico como el ordinario. La simetría implica una invariancia bajo una transformación o sustitución estipulada: algo muestra simetría en relación con alguna transformación cuando dicha transformación mantiene algo inalterado. Una esfera tiene completa simetría rotativa en todas las dimensiones: se ve igual en cualquiera de las tres dimensiones en que rote. Un cuadrado, por el contrario, tiene una simetría de 90° en una dimensión: se ve igual sólo cuando rota 90° en un plano. Un copo de nieve tiene simetría hexagonal: se ve igual cuando rota 60°. El Taj Mahal tiene una simetría rotativa

de 90°. La cara de Angelina Jolie tiene simetría de espejo: se ve igual en un espejo que completa.

Todas las anteriores son simetrías terrestres; las simetrías que figuran en la física son algo diferentes. La más importante podría parecer también la más obvia: las leyes básicas de la física son invariantes bajo cualquier transformación del tiempo, el espacio o la orientación. Un experimento confirma las mismas leyes si se realiza en Islandia, Chile o (eso suponemos) en un exoplaneta a 300 millones de años luz. Massachusetts tiene leyes distintas a las de Rhode Island, pero las leyes de la naturaleza son las mismas en todas partes. Podemos llamarlas las simetrías de fondo de la física. Simetrías más específicas pueden parecer más dramáticas. Einstein demostró, en su teoría de la relatividad especial, que las mismas leyes se pueden aplicar a dos experimentadores que se muevan a velocidades constantes diferentes: la luz viaja a la misma velocidad a los ojos de ambos. En su teoría general demostró que las leyes son constantes para dos experimentadores que no sólo se mueven a diferentes velocidades sino con diferentes índices de aceleración: la luz aún viaja a la misma velocidad para ambos. David Gross, ganador del premio Nobel, escribió que «El gran avance de Einstein en 1905 fue colocar la simetría en primer lugar, considerar el principio de simetría como una característica primaria de la naturaleza que constriñe las leyes dinámicas permisibles».[9] El éxito del modelo estándar en esencia yace en las simetrías que muestra en sus ecuaciones fundamentales de partículas y fuerzas.

Brian Greene habló en nombre de su profesión:

> Los físicos creen también que [sus] teorías están en la vía correcta porque, de algún modo difícil de describir, tienen el *presentimiento* de que son correctas, y las ideas de simetría son esenciales para esta sensación [...] las teorías de las tres fuerzas distintas de la gravedad —el electromagnetismo y las fuerzas nucleares fuerte y débil— están basadas en otros principios de la naturaleza igualmente abstractos pero igualmente convincentes. Así que las simetrías de la naturaleza no son meras

[9] David J. Gross, «Symmetry in Physics: Wigner's Legacy», *Physics Today,* núm. 48, diciembre de 1995, p. 46.

consecuencias de las leyes de la naturaleza. Desde nuestra perspectiva moderna, las simetrías son la base de la que manan las leyes.[10]

No obstante, nuestra pregunta no es si la simetría es crucial para la búsqueda científica de una teoría «final», sino si explica el supuesto posterior de que dicha teoría revelará una belleza esplendente. Los físicos parecieran creer que sí; podrían sentirse atraídos hacia esa mezcla de arte y ciencia, sugerí anteriormente, por el hecho de que la simetría terrestre es tan frecuentemente agradable a nuestra vista: solemos admirar la simetría de los edificios y de las caras, y las asimetrías suelen perturbarnos. No obstante, la identificación directa de la belleza cósmica con la simetría cósmica parece demasiado burda. Estoy de acuerdo en que las simetrías del Universo parecen tan dramáticamente impresionantes, incluso hasta donde las hemos descubierto, que deben desempeñar un papel importante en el supuesto que describí de una belleza cósmica final. No obstante, necesitamos una explicación aún más profunda del porqué lo hacen.

¿Por qué demasiado burda? En primer lugar, la simetría no es tan necesariamente agradable en nuestras vidas cotidianas como la identificación asume. Son las imágenes reflejo y la simetría rotativa las que encontramos más placenteras, pero estas simetrías suelen implicar aburrimiento más que belleza. Un desierto sin dunas ni sombras tendría simetría rotativa absoluta para nuestra dimensión de vista, se vería igual hacia donde volteáramos; pero sería aburrido, mientras que un desierto con dunas fortuitas y, en consecuencia, sombras, es hermoso.

Además, debemos cuidarnos de una ambigüedad importante en la idea terrestre de simetría. En ocasiones, cuando elogiamos la simetría, no tenemos ninguna forma de invariancia en mente. Decimos que una pintura o un soneto alcanzan la simetría cuando sus componentes están balanceados de manera satisfactoria, incluso si carecen de simetría rotacional o de cualquier otro tipo de simetría técnica. El *New American Dictionary* describe este uso como «especial» y lo define como «una proporción placentera de las partes de una cosa».

[10] Brian Greene, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*, Vintage, Nueva York, 2005, p. 225 [*El tejido del cosmos: espacio, tiempo y la textura de la realidad*, trad. de Javier García Sanz, Crítica, Barcelona, 2006, p. 290].

En este sentido, un edificio notablemente asimétrico sería simétrico: el edificio Lloyd's de Richard Rogers en Londres o el Television Building de Rem Koolhaas en Beijing. No obstante, el simple balance en el arte tampoco es necesariamente placentero: puede ser mecánico. Si la simetría, en cualquiera de estos sentidos, equivale a belleza es un asunto complejo y sensible a muchos factores. En segundo lugar, la simetría es más cercana al extremo sensual de la belleza terrestre: resulta placentera a nuestra mirada. Las leyes de la física que exhiben simetrías, por el contrario, se ubican en el extremo puramente intelectual; si dotan al Universo de belleza, debe ser belleza puramente intelectual; debe ser la belleza de las leyes y las ecuaciones que explican estas simetrías, el tipo de belleza intelectual pura que tiene una demostración matemática elegante, por ejemplo. Sin embargo, la simetría no desempeña un papel obvio en la belleza intelectual. Una demostración matemática o un argumento legal no nos parecen más bellos si emplean palíndromos.

De cualquier forma, sin duda desde nuestra perspectiva egoísta, las asimetrías que los físicos describen tienen, cuando menos, la misma importancia que las simetrías. Aunque el Universo es simétrico en una gran variedad de dimensiones, no es simétrico en el tiempo: el futuro es diferente del pasado en todos lados. Cada tipo de partícula en el Universo tiene una antipartícula par; cuando éstas se combinan, se aniquilan mutuamente. Afortunadamente existen más partículas que antipartículas; si sus cantidades fueran simétricas, nada podría existir. Algunas de las simetrías más impresionantes que han descubierto los físicos son aquellas que en realidad sólo existieron por un periodo increíblemente corto después del nacimiento del Universo y que ahora se pueden recrear sólo en gigantescos aceleradores de partículas que parecen no ser parte de este mundo. Todo lo que ha sucedido desde entonces —la formación de los elementos, por ejemplo— sucedió porque esas simetrías se rompieron inmediatamente. Las simetrías iniciales tienen una importancia teórica enorme, ¿pero es posible pensar que el Universo sea hermoso por algo que existió durante tan poco tiempo? Sí, debemos reconocer la simetría como algo importante, en cierta forma profunda, para la belleza celestial: debemos tomar en cuenta lo que, en las palabras de Greene, los físicos presienten correcto, pero investigar más allá con el fin de explicar esa fe.

¿Existe una manera en que el Universo simplemente sea?

He aquí un antiguo problema filosófico: ¿existe una manera en que el Universo simplemente sea?, ¿sin razón alguna, sino simplemente porque ésa es la manera en que es? ¿La física teórica se encontrará algún día con un muro cuyas implicaciones sean que simplemente no hay nada más que aprender? ¿Acabará simplemente por señalar lo que simplemente es?

El filósofo Gottfried Leibniz pensaba que una solución de «simplemente es» como ésa carecía de sentido. Nada sucede, decía, a menos que haya «razón suficiente» para que suceda. Dios creó el Universo y por lo tanto es razón suficiente para que el Universo sea como es, Dios lo quiere así. (Por lo tanto, Leibniz concluyó que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles porque Dios no podría tener razones para no hacerlo tan bueno como fuera posible. Ésa es la opinión que Voltaire ridiculizó en su obra *Cándido;* inventó al tonto doctor Pangloss como un discípulo de Leibniz.) Aun así, a algunos grandes filósofos y físicos les ha parecido verosímil que el mundo simplemente sea, de forma inexplicable, como es, de tal manera que la ciencia, al final, sólo pueda señalar con el dedo. Bertrand Russell declaró que «el Universo simplemente está, y eso es todo».[11] Richard Feynman, a quien suele llamarse el físico más importante desde Einstein, dijo que sólo podía esperar explicar la manera en que las cosas funcionan, pero no por qué funcionan así. Debemos aceptar, dijo, «la Naturaleza como es: absurda».[12]

El sentido común concuerda con Leibniz; pareciera natural pensar que, sin importar la manera en que el Universo esté configurado, debe haber alguna explicación para que esté configurado de esa forma. Si la teoría de Einstein no puede explicar cómo eran las cosas en el Big Bang, debe haber una explicación mejor que sí pueda hacerlo. No podemos decir que la teoría no funciona para cosas muy peque-

[11] Bertrand Russell y F. C. Copleston, «A Debate on the Existence of God», en John Hick (coord.), *The Existence of God,* Macmillan, Nueva York, 1964, p. 175.

[12] Richard P. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter,* Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 10 [*Electrodinámica cuántica. La extraña teoría de la luz y la materia,* trad. de Ana Gómez Antón, Alianza, Madrid, 1988, p. 23].

ñas y dejar el asunto por la paz. Los teístas, por supuesto, creen que existe una explicación para todo: la explicación de Leibniz. El Universo es como es porque Dios lo hizo así. Pero si los ateos creen que el Universo es lo que es, sin mayor explicación de por qué es de esa manera, deben pensar, como Russell, que el Universo sólo es un accidente cósmico eterno e inexplicable. Eso parece profundamente insatisfactorio.

Cierto, en algunos contextos debemos aceptar —y, de hecho, lo hacemos— respuestas que terminen con la razón. Si me preguntas por qué me gustan las almendras, puedo responder con sensatez: «Simplemente me gustan». No niego que haya una respuesta posterior —en la genética o la psicología, quizá— aunque no se me ocurre cuál sería, pero ése no es el tipo de respuesta que se me pidió: querían una respuesta motivacional y, dentro de dicho dominio, no tengo nada que decir. Ni siquiera puedo explicar por qué no tengo nada que decir. Las explicaciones motivacionales tienen un límite y en mi caso es aquí donde se encuentra. No obstante, la física busca ser el fin de todo el camino explicativo. Si en ella no existe una explicación para el nacimiento y la historia del Universo, entonces no existe una explicación en ningún lado.

Por supuesto que una explicación de los fenómenos naturales puede depender de la casualidad y la probabilidad: la mecánica cuántica, al menos en algunas interpretaciones, sostiene que el comportamiento de las partículas es completamente indeterminado: desaparecen y reaparecen en formas y lugares absolutamente impredecibles. Sin embargo, los teóricos cuánticos han hecho verosímiles sus teorías al demostrar cómo las probabilidades garantizan las firmes predictibilidades que encontramos en el mundo visible: así, la indeterminación forma parte de la explicación. No obstante, ¿por qué son las probabilidades lo que son? Hasta el momento la teoría cuántica no proporciona ninguna respuesta y, si la hipótesis del accidente —que el Universo simplemente es de una manera— está en lo correcto, es probable que no haya ninguna respuesta. Después de todo, quizá tengamos que decir que simplemente así es la vida.

Aun así, esto sí que parece profundamente insatisfactorio. En primer lugar, los científicos no podrían tener nunca razón alguna para

suponer, en cualquier punto durante los eones de física venideros, que han alcanzado el punto final, que finalmente se han encontrado con un muro de extrañeza. No podrían tener nunca una razón para rechazar la posibilidad —de hecho, probabilidad— de que aún no han descubierto un nuevo tipo de matemáticas o restructuración conceptual o invento que pudiera sacarlos del punto muerto. Pero esto significa que nunca podrían tener una razón incluso para pensar que el Universo simplemente es de una manera u otra. Incluso si fuera cierto que el Universo es de una manera u otra, nadie podría tener razón alguna para creerlo.

Además, desde la perspectiva de un ateo religioso existe un fundamento aún más serio para la insatisfacción. Si el Universo simplemente es de la manera que es sin razón alguna, no tendría sentido presumir que es bello o que inspire asombro. Sólo podría ser bello, si lo fuera, por coincidencia. Peor aún, ya que no tendríamos forma de saber cómo simplemente es, no tendríamos manera de decir si, por pura casualidad, es en verdad bello.

¿Debemos inclinarnos, en consecuencia, por la otra respuesta del antiguo acertijo filosófico? ¿Debemos decir que no existe un final para la explicación del Universo que habitamos, ninguna teoría «final»? ¿Que la explicación sólo puede continuar, en una regresión infinita, por siempre, de tal manera que ni siquiera podamos concebir llegar a un alto? Eso parece, cuando menos, igualmente insatisfactorio. Nuestros científicos tampoco podrían tener ninguna razón para creer eso. ¿Cómo podrían saber que no hay una teoría verdaderamente final a la vuelta de la esquina? Existe una dificultad aún más básica: si existe una regresión infinita de explicación, entonces nunca se justifica que estemos absolutamente seguros de cualquier cosa. Pues una explicación posterior, más profunda, podría mostrar que algún supuesto fundamental es falso, cuando menos en la manera en que justifica las inferencias que sacamos de él.

De cualquier forma, esta respuesta alternativa también resultaría poco servicial para la fe religiosa de un ateo en la belleza del Universo, y básicamente por la misma razón. El supuesto de belleza es uno sobre la manera en que las cosas son realmente: la fe religiosa afirma que el Universo realmente es, en lo profundo, en la explicación definitiva de todo, bello. Sin embargo, ese supuesto no tiene sentido si no

existe un fondo, una explicación definitiva. Si debemos aceptar una regresión infinita de explicación, la belleza no puede ser más que superficial.

La inevitabilidad y el Universo

Si nos conformamos con cualquiera de las dos respuestas más directas a nuestra pregunta filosófica, debemos renunciar al supuesto popular que mencioné: que el Universo es finalmente comprensible a través de una teoría que abarque todo. No comprendemos el Universo si declaramos que su enorme vastedad y complejidad no son más que un accidente sin explicación o un acertijo cuyo desentrañamiento debe continuar por siempre. Existe, no obstante, una tercera posibilidad; dejemos que el físico George Musser la describa:

> [Los físicos] buscan reducir todo el mundo físico a ecuaciones lo suficientemente compactas para imprimirlas en camisetas que usen todos los chicos *cool*. Aunque, de hecho, las ambiciones sartoriales de los físicos son más modestas: esperan crear una teoría que ni siquiera necesite una camiseta para escribirse, pues su obviedad resultaría a todas luces evidente [...] Encontrarán que las cosas son como son porque no existe otra manera en que pudieran ser [...] Es difícil crear una teoría consistente en cualquier ramo de la física porque las hipótesis bellas tienen el mal hábito de colapsarse bajo el peso de sus propias contradicciones internas. De hecho, los físicos sienten un placer perverso en el hecho de que el descubrimiento de la teoría cuántica de la gravitación esté tomando tanto tiempo. Cuando realmente la descubran, tendrán cierta confianza en que debe ser correcta, porque probablemente no tendrán otra alternativa.[13]

Einstein compartía esta opinión. Aunque no creía en un dios, le gustaba invocar a Dios metafóricamente, como suele hacerse, como una manera de describir la verdad definitiva. La primera vez que oyó del principio de incertidumbre de la mecánica cuántica, dijo que

[13] George Musser, *The Complete Idiot's Guide to String Theory*, Alpha Books, Nueva York, 2008, p. 188.

no podía ser cierto porque «Dios no juega a los dados con el Universo». La verdad sobre la estructura de todo el Universo, pensaba, no puede ser un accidente. Debe ser una verdad necesaria. Quizá no, como Musser lo esbozó, enceguecedora en su obviedad, pero aun así irrefutable.

Lo anterior parece misterioso: ¿cómo podría el Universo simplemente ser *necesariamente* o *inevitablemente* de una manera? Ésa es una aseveración mucho más fuerte que la idea más conocida de determinismo físico o mental; ésta afirma que el futuro está enteramente determinado por el pasado: dado lo que son las leyes naturales y dada la manera en que el mundo era en un momento particular del pasado, lo que sucederá en el futuro está enteramente determinado. Para la mayoría de las personas, la consecuencia más terrible del determinismo, así entendido, es que los seres humanos carecen de libre voluntad: la sensación de que podemos decidir lo que hacemos es una ilusión porque lo que haremos está determinado por las leyes de la naturaleza que operan en nuestros cerebros. La aserción de inevitabilidad llega aún más lejos: insiste en que no sólo es inevitable la consecuencia de las leyes naturales dado un pasado particular, sino lo que deben ser y han sido las leyes de la naturaleza y el punto de partida original.

¿Qué podría justificar o incluso dotar de sentido a una aseveración tan fuerte? Imaginemos una teoría «final» que establezca leyes amplias que expliquen cómo inició el Universo y la manera en que ahora es, como un todo y en cada parte; leyes que den cabida a todas las observaciones actuales y predigan todas las futuras. Supongamos, además, que no puede cambiarse ningún aspecto particular de esa teoría sin destruir por completo su poder explicativo: supongamos, por ejemplo, que cualquier cambio volvería a la teoría autocontradictoria. Weinberg establece ese requerimiento como una condición para la teoría final que tiene en mente.

> Una vez que usted conoce los principios generales adoptados por Einstein, usted comprende que Einstein no hubiera podido llegar a otra teoría de la gravitación significativamente diferente. Como decía Einstein acerca de la relatividad general, «el atractivo principal de la teoría reside en su compleción lógica. Si una sola de las conclusiones deduci-

das de ella resultase falsa, debería ser abandonada; modificarla sin destruir la estructura global parece algo imposible».[14]

Digamos que una teoría de este tipo muestra una «fuerte integridad». ¡Ay!, por sí misma, una fuerte integridad no resuelve el acertijo filosófico que describí, pues podemos preguntar sensatamente, incluso sobre una teoría que cumple con esas condiciones, si es una casualidad que la teoría que encaja con todas las observaciones y las predice tenga una fuerte integridad o si se puede encontrar una explicación previa que muestre por qué la tiene. Sin embargo, agreguemos un segundo requerimiento: la teoría que imaginamos debe *proteger* su fuerte integridad de cierta manera, mediante la provisión de razones *que emerjan de la teoría misma* y que muestren que la idea de una explicación previa no puede surgir porque no tendría sentido.

La inevitabilidad en la ciencia, sugiero, implica una fuerte integridad protegida. Ofreceré ejemplos de intentos por asegurar una integridad protegida en la física contemporánea, pero primero debemos hacer notar que la parte científica de las religiones teístas conocidas está diseñada para satisfacer precisamente esas condiciones de integridad protegida. Un argumento conocido en todas las religiones teístas tradicionales es que la complejidad de nuestro mundo y, en particular, de la vida humana, extraordinariamente compleja, puede explicarse por completo, pero sólo si se supone la creación por una inteligencia sobrenatural, omnisciente y omnipotente. Una vez que esto se acepta, todo lo que hacemos o podemos observar se explica mediante la creación: se demuestra que es inevitable dadas las intenciones imputadas del poder sobrenatural. La explicación de Leibniz es un ejemplo directo, pero el acertijo filosófico aún no tiene respuesta, pues ¿qué explica la existencia de una inteligencia de este tipo? ¿Es un mero accidente? Si fuera así, la existencia de todo no sería más que una coincidencia irrisoria. ¿Existe algo, por el contrario, que explique por qué Dios existe? Pero entonces da inicio la regresión infinita. La ciencia de la religión teísta debe protegerse de estas preguntas.

[14] Steven Weinberg, *Dreams of...*, *op. cit.*, p. 135 [*El sueño...*, *op. cit.*, p. 111].

A partir de Platón, pero de manera más explícita en la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, se creía que el dilema filosófico mismo proporcionaba la protección. Ya que todo lo que tiene una causa existe por una razón y ya que una regresión infinita es imposible, debe haber una causa sin causa, un Primer motor, un dios. En la filosofía medieval esta lógica se volvió más compleja. San Anselmo desarrolló una forma de argumento ontológico: ya que la idea misma de Dios supone su existencia y ya que podemos comprender esa idea, Dios debe existir. Es decir, Dios como una necesidad conceptual, lo cual implica que no tiene sentido suponer que su existencia es un accidente o que requiere de una explicación causal. Este argumento tiene otras formas. Ya que Dios es eterno, por ejemplo, existe fuera del tiempo, y los accidentes o la causación sólo son concebibles dentro de una secuencia temporal. San Agustín dijo prácticamente lo mismo: ya que Dios creó el tiempo, carece de sentido preguntarse qué sucedió antes de Dios. Una buena parte del ingenio teológico se ha dedicado a estos argumentos, pero podemos entenderlos todos como intentos por garantizar la integridad protegida en la ciencia de una religión teísta.

Las matemáticas tienen una fuerte integridad. No se puede rechazar ninguna proposición verdadera sin minar todo el sistema; sin embargo, también esa integridad necesita un escudo: es necesario explicar por qué es inapropiado preguntar por una razón que vuelva sus verdades necesariamente ciertas. Esto se logra señalando el aislamiento conceptual de las matemáticas que describí en el primer capítulo: una vez que entendemos lo que son las matemáticas, se entiende que no tendría sentido suponer que cualquier otra cosa podría contar en favor o en contra de una proposición matemática además de una convicción o un argumento matemáticos. La pregunta sobre por qué es necesariamente verdadero que cinco más siete sea igual a 12 puede requerir de una demostración matemática, pero si requiere de una explicación externa de su necesidad matemática, se convierte en un sinsentido. De esta manera, la necesidad de las matemáticas está protegida. Hice la misma aseveración de integridad protegida para el reino del valor: esa aseveración forma parte de mi explicación del realismo de valor infundado. Un sistema firme de convicciones morales tiene una fuerte integridad —una coherencia en la que cada

juicio de moralidad personal o política respalda a los otros— y la verdad conceptual de que nada, además de otro juicio de valor, puede respaldar a un juicio de valor protege esa integridad, igual que en el caso de las matemáticas.[15]

Es fácil entender por qué las matemáticas y los valores son inmunes a preguntas sobre su nacimiento o sobre su origen causal, pero las fronteras de la física forman parte de la física, por lo tanto no existe un aislamiento de dominio en ellas. La cosmología debe producir su propio aislamiento desde el interior del dominio y, por lo tanto, es necesario regresar a la física. Una integridad fuerte es una exigencia compartida por muchos físicos; antes cité las formulaciones de Einstein, Weinberg y Musser de esta exigencia. Si se encontrara una exitosa teoría cuántica de la gravitación, ésta uniría las ecuaciones de la gravitación y las del modelo estándar mediante la provisión de una teoría más global de la que ambas fluyen. Eso mejoraría dramáticamente la integración de la física: implicaría que ninguna de esas ecuaciones puede alterarse sin hacer un daño terminal a la totalidad de la teoría; sin que requiera, en efecto, una teoría completamente nueva. Cuando, hace poco y brevemente, se creyó que los neutrinos podían viajar más rápido que la velocidad de la luz, las consecuencias temidas para la cosmología y la física de partículas no eran marginales sino sísmicas.

Cierto tipo de simetría es esencial para una fuerte integración. No podría haber una teoría fuertemente integrada de todo si no pudiéramos suponer con sensatez que las leyes que gobiernan los fenómenos locales siguen vigentes y que los pesos relativos de los electrones y los protones no cambian para la observación a distancias demasiado remotas del espacio o del tiempo. Los físicos mejoraron significativamente la integridad de sus teorías cuando remplazaron el zoológico de partículas con quarks. Una larga lista de partículas y de sus efectos podía alterarse en varios aspectos sin afectar al resto; los tipos y las leyes de los quarks crean una integridad más fuerte. La integridad se fortaleció dramáticamente cuando se descubrió que fuerzas

[15] En mi libro *Justice for Hedgehogs* (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Masschusetts, 2011 [*Justicia para erizos*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2014]) defiendo esta idea a profundidad. El único propósito de esta nota es mostrar cómo el argumento de este capítulo se mezcla con los de ese libro.

de la naturaleza en apariencia distintas —el electromagnetismo que gobierna la interacción entre los electrones y los protones dentro de los átomos, por ejemplo, y la fuerza nuclear «fuerte» que mantiene unidos a los protones— no son fuerzas independientes cuya competencia deba explicarse de manera externa, sino que ambas son gobernadas por leyes más fundamentales que las unen.

La física aún no logra la integridad total; ni siquiera se ha acercado a ella: la ausencia de una teoría cuántica de la gravitación es en sí misma una subversión continua. Sin embargo, ahora debemos aceptar que incluso el logro de una teoría completamente integrada de todo no respondería al antiguo desafío filosófico. Supongamos que finalmente se desarrolla una versión de la teoría de cuerdas y que, en palabras de Musser, resulta obvia a todas luces: se demuestra que es la única teoría consecuente consigo misma capaz de proveer la unificación necesaria. Aún podríamos preguntar: ¿las cuerdas que explican la gravitación cuántica sólo están ahí accidentalmente y en cierto momento solamente empiezan a vibrar en 10 dimensiones? ¿O acaso existe algo más fundamental que explique que las cuerdas vibren? Y, si fuera así, ¿qué lo explica?

La ciencia aún necesita un escudo y, como la teología, lo busca en el reino de los conceptos. (En este sentido, la ciencia secular se ha vuelto sorprendentemente similar a la ciencia de la teología.) Al menos por cierto tiempo fue común entre los cosmólogos insistir en que el Big Bang era el origen mismo del espacio y el tiempo, de tal manera que no tenía sentido preguntarse por qué o dónde o qué sucedió antes de que éste ocurriera. A quienes hacían esas preguntas se les respondía que eran tan tontas como preguntar hacia dónde estaba el norte del Polo Norte. Podemos decir qué edad tiene el Universo —aparentemente cerca de 14 000 millones de años— porque el tiempo mismo tiene esa edad, pero no podemos decir, por ejemplo, por cuánto tiempo no existió. Si es así, entonces, de acuerdo con esta tesis, no tiene sentido pedir una explicación de por qué ocurrió: las explicaciones de los fenómenos físicos presuponen causación, y ésta requiere del espacio y del tiempo para poder operar. Por lo tanto, la explicación necesariamente debe detenerse con una descripción del Big Bang y un rastreo de sus inevitables consecuencias. No hay una regresión infinita porque no hay ninguna regresión, ni necesidad al-

guna de declarar al Universo un accidente desordenado. Cierto, no se puede ofrecer una explicación de por qué alberga las leyes que alberga, pero algo es un accidente sólo si pudiera haber ocurrido de otra manera y ni siquiera podemos afirmar eso del Big Bang. Necesitaríamos tener una cierta sensación del contexto del que surgió para llamarlo un accidente o para hacer cualquier otro juicio de probabilidad. Ni siquiera podemos decir que surgió, menos aún tenemos una noción de cómo.

Esta teoría quizá pasada de moda ilustra el requerimiento de que, para ser efectivo, un escudo debe surgir de la teoría a la que protege y no sobreponerse después. La osadía de esa teoría es que el tiempo mismo y la ley misma comienzan con el Big Bang y, por lo tanto, no se puede decir nada sobre las circunstancias de ese evento; pero en años recientes se ha sugerido una cosmología más abarcadora y se ha explorado en cierta medida. Ésta afirma que el Universo no es único, sino que forma parte de un *multiverso* compuesto por universos innumerables y quizá infinitos, un «paisaje» fantásticamente gigantesco en donde los universos surgen constantemente como burbujas estallando de avena hirviente. Diversas teorías se han planteado para explicar el surgimiento de universos separados del multiverso. Una afirma, por ejemplo, que el multiverso se está inflando eternamente a una velocidad tan exponencial que las secciones se aíslan con horizontes causales individuales que los separan de todo lo demás y crean, así, universos individuales; o que los universos se crean a partir de otros ya existentes en hoyos negros en una reacción en cadena de creación cósmica; o que los universos se generan, en cierta manera de la nada, a partir de fluctuaciones cuánticas en paisajes absolutamente desprovistos de materia.

Se cree que la hipótesis del multiverso proporciona una respuesta efectiva a un argumento popular en favor del teísmo. Nuestro Universo está afinado de tal manera que hace posible la vida en él. Si fuera diferente incluso en los aspectos más minúsculos —si, por ejemplo, la fuerza que contrarresta la gravitación entre las galaxias y permite, así, que el Universo se expanda, fuera sólo un poquito diferente— entonces ninguna forma de vida sería posible. Este principio, al que se suele llamar el principio «antrópico», suele usarse como un argumento en favor de la existencia de un dios. No puede ser un acci-

dente que el Universo esté tan cuidadosamente afinado para la vida. Las probabilidades en contra de ese resultado son demasiado altas. Debe haber una explicación y la única explicación concebible es la creación divina. La hipótesis del multiverso pretende responder a ese argumento. No es un accidente que nuestro Universo esté tan cuidadosamente ajustado para posibilitar la vida, pero tampoco es necesario un dios creador que explique el principio antrópico. Si existe una cantidad fabulosa de universos que nacen y mueren continuamente, es inevitable que al menos uno de ellos esté gobernado por exactamente las leyes naturales que gobiernan al nuestro. Las probabilidades en contra de que *no* exista por lo menos un universo así son demasiado altas.

¿Entonces es un accidente que la vida haya ocurrido en el Universo entre esos miles de millones de universos aptos para la vida? No, por supuesto que no. ¿En qué otro lugar podría haber ocurrido? Sin embargo, ¿por qué no preguntar todavía: por qué existe un gigantesco paisaje del que salen universos como burbujas? ¿Es sólo un accidente? O ¿es posible encontrar una razón de su existencia? Nuevamente se puede pensar que la hipótesis de distintos universos provee un escudo. Detenemos la regresión al señalar, otra vez, que aunque podemos tener un argumento en favor de la existencia de otros universos, tenemos una limitación conceptual para preguntar sobre la causa del fenómeno de su nacimiento y muerte porque, aun si existen huestes de otros universos, nuestro concepto de causación está conformado por las leyes de nuestro Universo y no puede exportarse en esa dirección. Estos muchos escudos conceptuales no terminan con las posibilidades y, como dije, aún no tenemos una teoría completamente integrada que proteger. Todos nacen de la teoría que deben proteger, no se imponen sobre ellas como *Deus ex machina.*

La belleza de la inevitabilidad

Una teoría «final» y exhaustiva mostraría la inevitabilidad de las leyes naturales con la amplitud de aspecto y detalle más grande posible: la inevitabilidad en el único sentido que la lógica pertinente de explicación permite. Si ese entendimiento de una teoría final es apro-

ximadamente correcto, provee una solución para la primera de nuestras ecuaciones simultáneas. Vincula el supuesto reinante entre los físicos de que el Universo es comprensible con un posible candidato para el tipo de belleza que muchos de ellos reclaman para él. Sienten la belleza en el hecho —si es que es un hecho— de que las leyes que gobiernan todo lo que existe en la vastedad del espacio y en las minucias de la existencia están tan delicadamente entrelazadas que cada una sólo se puede explicar a través de las otras, de tal manera que nada podría ser diferente sin que todo dejara de existir.

Ahora, no obstante, nos enfrentamos al segundo reto: ¿realmente esto es belleza? Después de todo, sería posible evaluar esta inevitabilidad sin pasión alguna: contarla simplemente como una propiedad, valorativamente neutral, del gas y la energía. Presumiblemente, ésa es la reacción de los naturalistas escépticos que describí en el primer capítulo. Quizá puedan decir que la idea de inevitabilidad les parece emocionante o placentera, o que tienen una reacción emocional ante la idea muy similar a la que tienen ante la arquitectura simétrica o los atardeceres bonitos. No obstante, mi pregunta se refiere a algo muy distinto: al asombro que experimentan los científicos que piensan que la belleza que sienten en el cosmos es tan real como los electrones, los dolores de cabeza o las galaxias. Podemos mantener ese pensamiento sólo si dotamos de sentido a la inevitabilidad como un aspecto o dimensión de la belleza real en un sentido más general, mediante el espectro de belleza terrestre que describí.

Sin embargo, una vez que buscamos la inevitabilidad ahí, la encontramos rápidamente. Forma parte —aunque sólo parte— de lo que admiramos en las grandes obras creativas, dentro de cuyas fronteras cada parte parece esencial para las otras, sus inicios pueden leerse en sus finales, su cima en su fondo, su punto medio a partir de sus fronteras. Está, utilizando el término que propuse para los físicos, completamente integrada. Más aún, sus fronteras no son arbitrarias: igual que en la física, se dictan desde el interior. La novela crea su propio inicio y su final: podemos preguntar por qué inicia donde lo hace, pero sólo como una pregunta que debe responderse dentro de sus cuatro paredes, al considerar su inicio como una decisión literaria, sensible a cualquier teoría que tengamos sobre lo que enmarca su valor como arte. En el arte, igual que en la cosmología, necesitamos una

teoría —en él, es una teoría del valor del arte— que estipule los límites del análisis o la explicación pertinentes y de esta manera proteja la integridad que buscamos. Necesito algunos ejemplos para rescatar estas abstracciones, pero primero debo hacer explícitas algunas restricciones necesarias. La integridad que intento describir obviamente no basta para hacer grande o incluso decente una obra de arte; es sólo una dimensión que contribuye al valor del arte. La integridad tampoco es necesaria para el arte: ciertas obras no sólo no pretenden alcanzar la integridad, sino que buscan derrotarla: los *happenings,* la música atonal, el *action painting* y el flujo de conciencia en la ficción, por ejemplo.

Podemos tomar nuestro primer ejemplo de la comparación que hace Weinberg entre la física y el arte. «En la *Sagrada familia* de Rafael —escribe— la colocación de cada figura en el lienzo es perfecta. Quizá no sea de entre todas su pintura favorita, pero cuando usted mira esa pintura, no hay nada que quisiera que Rafael hubiera hecho de otro modo.»[16] Esto puede ser una ligera exageración, pero sólo ligera. Esta idea de inevitabilidad, sin duda como una primera impresión, nos atrae en muchas de las grandes obras. Sentimos que nada podría cambiar sin provocar una catástrofe, el colapso de la belleza en lo mundano, lo esencial transformado en un accidente. Cuando el emperador José dijo a Mozart que *Las bodas de Fígaro* tenía demasiadas notas, éste respondió, desconcertado, que tenía las suficientes. Y así es. Incluso los versos más sorprendentes de poesía —acerca de mares desgarrados por delfines o atormentados por gongs— parecen repentinamente, incluso en su misterio, inevitables. Sentimos visceralmente las exigencias de la música tonal: anhelamos resoluciones y, cuando llegan, no podemos imaginar otra forma de resolver lo que había venido antes. Nos damos cuenta, en nuestro oído, de que el acorde brillante era inevitable.

Henry James plantea este punto desde la perspectiva del artista en su prefacio —característicamente difícil— a *Los embajadores:*

> Pues el dramaturgo, por la ley misma de su genio, no sólo cree en una posible solución correcta del lugar ceñido que ha sido adecuadamente

[16] Steven Weinberg, *Dreams of..., op. cit.,* p. 135 [*El sueño..., op. cit.,* p. 111].

> concebido; hace mucho más que esto: cree, de manera irresistible, en el precioso «ceñimiento» del lugar (sin importar la solución) con la fuerza de cualquier indicio respetable. Siendo así el indicio respetable que con tal avidez elegí, ¿cuál será la historia de la que inevitablemente será el centro? Forma parte del encanto concomitante en estas cuestiones que la «historia», con las profecías cumplidas, como digo, simule de este escenario la autenticidad de la existencia concreta. Entonces es, esencialmente; comienza a ser, aunque merodee de manera más o menos oscura, de tal forma que el punto no es en lo más mínimo lo que hay que sacar de él, sino tan sólo, de manera muy deliciosa y condenatoria, en dónde colocar la mano sobre él.[17]

Todo el armamento estructural del arte —el género, la armonía, la rima, el metro y lo demás— contribuye a este sentido de inevitabilidad, y puede que su historia y su fuerza se deban a nuestras ansias de ella. Nuestro conocimiento del soneto contribuye enormemente a la sensación, en retrospectiva, de la inevitabilidad de la resolución de cualquier buen soneto. El deleite que experimentamos con las rimas internas de Cole Porter, si bien menos profundo, tiene el mismo fundamento. Debo tener cuidado de no exagerar este punto. No quiero decir que las grandes obras de arte estén fuertemente integradas en todos sus detalles, sino que el nivel de su integración contribuye a su grandeza.

Sin duda se podrían cambiar algunos versos de *Macbeth* —de hecho se han cambiado en varias ediciones— sin dañar la obra, pero su grandeza descansa en buena medida sobre la integridad de las imágenes que proporciona, cuya mayoría no sólo contribuye a la fuerza general de la obra, sino también a la fuerza individual de otras imágenes y, principalmente, a la construcción del sentimiento de que la tragedia debe terminar como lo hace. No sólo en el arte, en el sentido convencional, la integridad y la inevitabilidad desempeñan su papel: contribuyen en casi todo el espectro que describí, desde lo casi totalmente sensual a lo puramente intelectual. Una demostración matemática o un argumento legal, igual que un poema o una obra de teatro, adquieren mayor belleza cuando se eliminan líneas o conjetu-

[17] Henry James, *The Ambassadors,* prefacio a la edición de Nueva York (1909), en Henry James, *Literary Criticism,* vol. 2, Library of America, Nueva York, 1984, p. 1308.

ras innecesarias, conforme se vuelve más evidente que simplemente tenía que ser de esa manera. Para aquellos de entre nosotros que creen que la belleza es real, el supuesto científico de que el Universo es finalmente comprensible también es la convicción religiosa de que resplandece con una belleza real.

III. Libertad religiosa

El reto constitucional

La religión aparece en las constituciones políticas y las convenciones de derechos humanos de todo el mundo. El artículo 18º de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas establece: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».[1] El Convenio Europeo de Derechos Humanos ofrece la misma garantía y añade: «La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás».[2] La Primera Enmienda a la Constitución estadunidense prohíbe al gobierno establecer una religión o restringir su libre ejercicio.

Se entiende que todas estas disposiciones tienen consecuencias políticas dramáticas. Prohíben claramente que el gobierno penalice la afiliación a cualquier religión tradicional o a ninguna de ellas. Sue-

[1] Asamblea General de la ONU, Resolución 217A (III), «Declaración Universal de Derechos Humanos», 10 de diciembre de 1948 [http://www.un.org/es/documents/udhr/; consultado el 4 de diciembre de 2013].

[2] Consejo de Europa, «Convenio de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales», 4 de noviembre, 1950, artículo 9, sec. 2.

len entenderse, aunque no de manera universal, también como una prohibición para que el gobierno declare a cualquier religión una religión oficial de Estado, o para que apoye a una religión o a todas mediante subsidios o cualquier otro privilegio especial, o para que permita restricciones legales de cualquier tipo que asuman que una religión se prefiere sobre otras o que esa religión es preferible a ninguna. Lo que en estas disposiciones cuenta como una religión hace una diferencia práctica considerable. ¿En estos documentos la religión se limita a las opiniones sobre la existencia o la naturaleza de dios? ¿O incluye también todas las convicciones religiosas, entre ellas, si estoy en lo correcto, aquellas que un ateo pudiera tener? Si el libre ejercicio de la religión se limita a la práctica o a la negación del teísmo, entonces no protegería el derecho al aborto, por ejemplo. Es cierto, una buena parte de la oposición al aborto asume que un dios prohíbe ese acto; sin embargo, no todas las oposiciones se basan en el teísmo, y pocas mujeres que desean abortar creen que Dios les ha ordenado que aborten. Si, por el contrario, la libertad religiosa no se restringe a las opiniones que se tengan sobre un dios, sino que incluye todas las convicciones profundas sobre el propósito y las responsabilidades de la vida, la pregunta sobre si el derecho al aborto es una cuestión religiosa se puede considerar abierta.

La mayoría de las personas, creo, entienden las referencias a la «religión» en los documentos constitucionales como si se relacionaran con las iglesias organizadas y con otros grupos que adoran alguna forma de dios o algo cercano a un dios, como un Buda. Es innegable que las primeras batallas por la libertad religiosa se pelearon para asegurar la libertad de elegir a cuál de estos grupos adherirse en mente y práctica. John Locke, uno de los primeros defensores de la libertad religiosa, tuvo cuidado de excluir a los ateos de su protección: los ateos, afirmó, no deben tener los derechos de los ciudadanos.[3] Pero más tarde se consideró que el derecho a la libertad religiosa incluía no sólo la libertad de elegir entre religiones teístas, sino también la de no elegir religión alguna: los ateos cayeron bajo el manto de su protección. Sin embargo, este derecho aún se entendía como el de decidir sobre la existencia y la naturaleza de dios. En breve describiré algunas

[3] John Locke, *Letter Concerning Toleration*, 1685 [*Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, trad., pról. y notas de Alfredo Juan Álvarez, Grijalbo, México, 1970].

decisiones de la Suprema Corte y de otras cortes que han extendido esta protección a grupos que se consideraban a sí mismos religiones sin dios, como la Ethical Culture Society en los Estados Unidos; sin embargo, históricamente y para la mayoría de las personas, una religión implica la creencia en alguna forma de dios. ¿Este hecho del entendimiento común debería ser decisivo para determinar quiénes tienen derecho a la protección que estos documentos declaran?

No, porque la interpretación de los conceptos constitucionales básicos no depende del entendimiento común ni de definiciones de diccionario; son conceptos interpretativos cuyo uso requiere un tipo de prueba muy diferente. Dichos conceptos interpretativos —libertad, igualdad, dignidad, religión y los demás— conforman el núcleo de los ideales políticos. Los utilizamos para decidir qué deben proteger los derechos humanos y constitucionales, y los debemos definir de tal manera que esclarezcan este papel crucial. ¿Cómo debemos entender el concepto de religión si queremos justificar el supuesto de que la libertad de religión es un derecho básico importante? ¿Cómo debe concebirse la religión si las personas han de tener una libertad protegida para sus elecciones y actividades religiosas de la que no gozan en otros aspectos de sus vidas? Debemos rechazar cualquier explicación de la naturaleza o del alcance de la religión que vuelva tonto o arbitrario este derecho particular a la libertad religiosa. Hasta el momento he defendido que es mejor reconocer la variedad y la importancia de las convicciones de las personas mediante la adopción de un concepto de religión que sea más profundo que el teísmo. Ahora debemos considerar la pregunta desde otra perspectiva, como algo relacionado con la moralidad política y con una profundidad filosófica.

¿La libertad religiosa sólo se refiere a Dios?

¿Es posible encontrar una razón convincente por la que la libertad religiosa deba extenderse a la elección entre religiones teístas, incluida la decisión de rechazarlas a todas, pero no a otras cosas? He aquí una sugerencia: la historia de las guerras y la persecución a causa de la religión demuestra que decidir a qué dioses adorar es una cuestión

de importancia particular y trascendental para miles de millones de personas; estas personas han mostrado que están dispuestas a matar a otros que adoran a diferentes dioses o a los mismos dioses de diferentes maneras e, igualmente, a morir antes que abandonar la manera en que adoran a sus dioses. Esta pasión fue la causa de las terribles guerras de religión europeas que volvieron imperativa la tolerancia religiosa en dicho continente, y en nuestros días sigue engendrando el asesinato de masas en el Medio Oriente y en otras partes. Ningún otro tema despierta una emoción de tal intensidad; el mundo ha tenido esa razón —y sigue teniéndola— para garantizar la libertad religiosa en sus constituciones políticas y en sus convenios internacionales.

Estos hechos sorprendentes sin duda ayudan a explicar el nacimiento de la idea de libertad religiosa y el rápido crecimiento de su popularidad: por qué en la Europa del siglo XVII, por ejemplo, las personas sintieron su apremiante importancia para garantizar la paz; pero no explica por qué resulta necesario ahora un derecho especial para proteger sólo a las religiones teístas en grandes partes del mundo, entre ellas los Estados Unidos y Europa, en donde las guerras de religión violentas no aparecen en el horizonte en manera alguna. Las sectas que se benefician de la libertad religiosa en esos países son fes minoritarias con poca popularidad, cuyos miembros no podrían generar una rebelión eficaz si se les negara esa libertad. Además, la libertad de culto es ampliamente considerada, de cualquier manera, como un derecho humano, no sólo como una construcción legal útil, y los argumentos políticos sobre la necesidad de paz resultan inadecuados para justificar un derecho básico. Necesitamos otro tipo de argumento para defender una concepción de libertad religiosa; es necesario identificar algún interés particular importante en las personas, un interés tan significativo que merezca una protección especial contra el daño oficial o de otro tipo. Por lo tanto, nuestra pregunta inmediata debe ser: ¿es posible identificar un interés particular que las personas tengan porque creen en un dios que no tendrían si, como Einstein y millones más, se suscribieran a una religión sin dios?

La ciencia de muchas religiones teístas declara que un dios puede destruir poblaciones enteras y enviar, arrobado por la furia, personas al infierno —y lo hará— si se lo desobedece. Por un tiempo fue

una creencia extendida que ese poder divino era una razón para forzar a las personas a venerar dentro de una secta específica; difícilmente es una razón en favor de la libertad que permite a las personas adorar de maneras que harían enojar a ese dios. Supongamos, entonces, que las personas que temen la perdición viven con un terror que los ateos no y que, por ello, requieren una protección especial. Si se explica de esta manera, el derecho es sobreincluyente, pues muchos miembros de religiones ortodoxas no creen en una vida después de la muerte que esté conformada por recompensas y castigos. También incluye a demasiados de otra manera: protege a los ateos contra la persecución, y tolerarlos sólo puede conducir a la ira de dios. Sea como fuere, las personas tienen muchos miedos; algunos tiemblan ante la posibilidad de que un nuevo acelerador de partículas destruya el planeta, pero el gobierno sólo está obligado a proteger a las personas de miedos que considere realistas y no puede declarar realista el miedo al infierno a no ser que respalde un conjunto particular de creencias, algo que se supone prohíbe ampliamente el derecho a la libertad religiosa.

Si limitáramos la protección del culto religioso a las religiones teístas, tendríamos que encontrar nuestra justificación no en el departamento científico de las religiones ortodoxas, sino en los valores que respaldan. Las religiones teístas imponen deberes y responsabilidades importantes, no sólo deberes de veneración y alimentación, sino también responsabilidades sociales. Un gobierno que prohíbe a su pueblo cumplir con dichas responsabilidades ofende profundamente su dignidad y el respeto por sí mismo. Por supuesto que puede ser necesario que el gobierno prohíba lo que exige la religión —algunas pretenden imponer sobre sus creyentes el deber de matar a los infieles—, pero cuando la prohibición no se justifica por la protección de los derechos de los otros, sino que sólo refleja la desaprobación de la religión que impone el deber en cuestión, el gobierno ha violado el derecho al libre ejercicio.

Sin embargo, estas consideraciones no justifican una libertad que se limite al ejercicio de las religiones ortodoxas teístas, porque los ateos suelen tener convicciones de deber que para ellos son igualmente imperativas. El pacifismo es un ejemplo conocido: la Suprema Corte de los Estados Unidos interpretó correctamente un estatuto

que proporcionaba una objeción de conciencia para aquellos cuyas creencias les prohibían matar, para que de esta forma incluyera a cualquier ateo que tuviera esas convicciones. En el primer capítulo describí una convicción más abstracta que consideré una cuestión de fe religiosa: cada persona tiene la responsabilidad ética intrínseca e inevitable de llevar una vida exitosa. Esa responsabilidad forma parte de una actitud religiosa que pueden compartir los creyentes y los no creyentes. Incluye la responsabilidad personal de decidir por uno mismo sobre preguntas éticas relacionadas con qué tipos de vida son apropiados y cuáles resultarían denigrantes. Un Estado viola ese derecho cada vez que prohíbe o pena la práctica homosexual, por ejemplo. Por lo tanto, esta justificación de la libertad religiosa —que el respeto propio requiere una protección especial— no provee ningún fundamento para limitar esa libertad a las religiones ortodoxas de creyentes.

En los Estados Unidos, la cláusula de establecimiento de la Primera Enmienda prohíbe que un gobierno designe como la fe oficial del país a cualquier religión o secta, como la Iglesia de Inglaterra es la fe oficial de Gran Bretaña; sin embargo, se ha interpretado que la cláusula de establecimiento prohíbe mucho más: se ha interpretado que prohíbe la oración en las escuelas, los nacimientos navideños en las plazas públicas, las réplicas de los Diez Mandamientos en los muros de las cortes y la enseñanza de ciencia supuestamente basada en la fe en las escuelas oficiales. La prohibición de estas demostraciones y prácticas se ha entendido como una manera en que el gobierno toma una postura, o al menos parece tomar una postura, entre religiones o entre creyentes y ateos. Sin embargo, ¿existe una razón por la que esté mal tomar una postura entre religiones teístas ortodoxas pero no entre distintas opiniones de lo que es vivir bien? ¿Por la que no esté mal tomar una postura, por ejemplo, entre distintas opiniones de lo que es una sexualidad sana?

En ocasiones se dice que cuando un gobierno toma una postura entre religiones —declarando, por ejemplo, el calvinismo como la fe oficial de una nación— afirma que aquellos que adoran a un dios de otra manera o que no adoran a ningún dios son menos que ciudadanos. De tal manera que proporcionar un periodo de oración en las escuelas oficiales o enseñar que la creación del Universo es obra de

un diseñador inteligente no ofrece el mismo respeto para aquellos que no tienen un dios a quien rezarle o a quien acreditar la creación; utiliza fondos estatales o nacionales, recaudados en forma de impuestos y, en parte, de estas personas, para afirmar una identidad nacional que los excluye. Ahora consideremos la posición de un homosexual en un Estado que alaba y protege en muchas formas la institución del matrimonio y que provee acuerdos y funcionarios para casar a hombres y mujeres, pero excluye a los homosexuales del matrimonio; o, para el caso, consideremos a un defensor comprometido de la monarquía que esté rodeado por declaraciones oficiales del compromiso de la nación con la democracia. No estoy sugiriendo —y pronto lo negaré— que la libertad religiosa otorgue a los partidarios de la monarquía inmunidad frente al respaldo público de la democracia; lo único que quiero decir es que no podemos negarles esa inmunidad sólo porque sus opiniones no provienen de alguna concepción de Dios.

¿Libertad descontrolada?

No hemos descubierto una justificación para ofrecer a la religión un derecho de protección especial que sea exclusivo de las religiones teístas; por lo tanto, debemos expandir el alcance de ese derecho para que refleje una mejor justificación. ¿Cómo? La respuesta puede parecer obvia: sólo debemos declarar que el pueblo tiene, en principio, un derecho de ejercer libremente sus convicciones profundas sobre la vida y las responsabilidades, sin importar si se derivan de una creencia en Dios o no, y que el gobierno debe mantener su neutralidad hacia esas convicciones en relación con las políticas y los gastos. Lo anterior simplemente extrapolaría los derechos y los privilegios especiales ahora restringidos a las religiones convencionales a toda convicción apasionada; sin embargo, ninguna comunidad podría aceptar este derecho expandido.

Consideremos a las muchas personas que, de acuerdo con la frase popular, «adoran» a Mammón. Se suscriben, quizá apasionadamente, a la convicción de que una vida exitosa es una llena de éxito material y tratan esta meta como si tuviera una importancia trascendental. El remordimiento causado por malas inversiones u oportuni-

dades financieras perdidas los atormenta. Sin embargo, no podemos pensar que la libertad religiosa de esas personas las exente de pagar el impuesto sobre la renta. Consideremos a los racistas que piensan que la integración racial corrompe sus vidas y las de sus hijos: sus aversiones —dicen— no son una cuestión de gusto, sino que reflejan una visión sobre las responsabilidades que las personas tienen para vivir con sus semejantes; no podemos pensar que la ley y las políticas gubernamentales deban mostrarse neutrales ante esta opinión. Si decidimos que todas las actitudes religiosas tienen derecho a una protección especial, necesitaríamos una definición de lo que es una actitud religiosa más restringida que la que hasta el momento hemos proporcionado.

Podemos considerar dos tipos de definición más estrictos: una definición funcional que fije el papel de la presunta convicción en toda la personalidad de un individuo o una definición sustantiva que designe que ciertas convicciones sobre la manera de vivir merecen una protección constitucional. La Suprema Corte de los Estados Unidos proporcionó una definición funcional en respuesta a la demanda de Daniel Andrew Seeger, quien argüía que tenía derecho al estatus de objetor de conciencia en la guerra de Vietnam aunque fuera ateo. Se apoyó en la siguiente formulación del estatuto que autorizaba el reclutamiento:

> Ningún elemento contenido en esta cláusula deberá interpretarse como el requerimiento de cualquier persona, que, por razones de entrenamiento religioso o creencia, se oponga concienzudamente a la participación de cualquier forma en la guerra, a ser sujeto de entrenamiento de combate y servicio en las fuerzas armadas de los Estados Unidos. El entrenamiento religioso y la creencia en esta relación se refiere a la creencia de un individuo en una relación con un Ser supremo que involucre deberes superiores a aquellos que nacen de cualquier relación humana, pero no incluye, en esencia, opiniones políticas, sociológicas o filosóficas ni un simple código moral personal.[4]

[4] Universal Military Training and Service Act of 1948, 50 U. S. C. apéndice § 456 j, 1948.

A pesar de la referencia del estatuto a «un Ser supremo», la Suprema Corte ratificó la demanda de Seeger. Supuso que el Congreso no hubiera querido discriminar entre convicciones religiosas y ofreció su versión de lo que éstas eran: «La prueba se puede plantear con las siguientes palabras: una creencia sincera y significativa que ocupe un lugar en la vida de quien la posee paralelo al que ocupa Dios en aquellos que verdaderamente califican para la excepción se incluye en la definición reglamentaria».[5] Sin embargo, resulta difícil analizar este requerimiento. ¿De qué manera podría ser una creencia en que la guerra está mal «paralela» a una creencia en Dios? Como sea que respondamos a esta pregunta, puede resultarnos preocupante que un adorador serio de Mammón pase la prueba.

Una definición sustantiva que restrinja el rango de convicciones apasionadas que el derecho a la libertad religiosa debería proteger parece más adecuada. Ésta identificaría las convicciones religiosas que califican para la protección mediante su materia, no a través del fervor con que se tienen. En 1992 intenté proporcionar una definición sustantiva como parte de un argumento en favor de una aproximación a la cuestión del aborto mediante la Primera Enmienda. Entonces escribí: «Las religiones buscan responder a una pregunta existencial más profunda mediante la vinculación de las vidas humanas individuales con un valor objetivo trascendental».[6] Cité una declaración de un concilio ecuménico: «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte?»[7] Afirmé que, por lo tanto, la pregunta de si la Constitución

[5] *United States* vs. *Seeger*, 380 U. S. 163, 1965.

[6] Véase Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 101.

[7] «Draft Declaration on the Church's Relations with Non-Christians», en *Council Daybook*, Concilio Vaticano II, 3ª sesión, 1965, p. 282, *apud. United States* vs. *Seeger*, 380 U. S. en 181-182 y 4n [*Declaración* nostra aetate *sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html; consultado el 4 de diciembre de 2013].

de los Estados Unidos protege el derecho de una mujer al aborto en los primeros meses es una pregunta sobre el alcance de las cláusulas religiosas de la Primera Enmienda. «No se me ocurre ninguna explicación verosímil del contenido que deba tener una creencia para que tenga un carácter religioso —escribí— que deje de lado convicciones sobre por qué y cómo la vida humana tiene una importancia objetiva intrínseca.»[8]

En sus opiniones emitidas en una decisión de la Suprema Corte que confirmaba que las mujeres tienen un derecho constitucional al aborto en una etapa temprana, tres jueces ofrecieron una explicación sustantiva similar de las decisiones que, según ellos, protege la Constitución:

> Cuestiones que involucran las elecciones más íntimas y personales que una persona puede hacer en su vida, elecciones fundamentales para la dignidad y la autonomía personal, son fundamentales para la libertad protegida por la Decimocuarta Enmienda. En el centro de la libertad está el derecho de definir los conceptos de existencia, de significado, de Universo y del misterio de la vida humana.[9]

Otros jueces y otras cortes han puesto énfasis sobre una limitación posterior: una convicción religiosa debe formar parte —y surgir— de una explicación general, sincera, coherente, integrada y exhaustiva de las razones por las que es importante para las personas vivir bien y lo que esto significa.[10] De acuerdo con este elevado es-

[8] Ronald Dworkin, *Freedom's..., op. cit.*, p. 108.

[9] *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania* vs. *Casey,* 505 U. S. 833, 1992 [«Caso Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania *vs.* Casey», trad. de Ricardo Quintana Vallejo, en *El aborto: guerra de absolutos,* Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2012, p. 495]. Los tres jueces (O'Connor, Kennedy y Souter) dijeron que las opiniones de una mujer sobre lo permisible de un aborto temprano entran en la categoría de convicción. No dijeron que la libertad de elección en cuanto al aborto esté protegida por la cláusula de libre ejercicio de la Primera Enmienda —eso no habría sido posible tomando en cuenta los precedentes que circunscriben dicha cláusula—, pero su opinión sugiere la posibilidad de que, de no ser por esos precedentes, se podría entender que la libertad religiosa protege el tipo de convicciones que describieron.

[10] Para una discusión de las opiniones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, véase George Letsas, «Is There a Right Not to be Offended in One's Religious Beliefs?»,

tándar, las personas que tienen una convicción religiosa necesitan ser capaces de identificar esa visión más grande y exhaustiva en cualquier forma articulada y consciente de sí misma. En realidad, definir si las convicciones explícitas por las que alguien busca protección encajan de manera suficientemente cómoda en alguna opinión exhaustiva reconocible de ese tipo, y si su vida y demás opiniones son razonablemente consistentes con esa visión más exhaustiva, es una cuestión interpretativa. Los miembros de alguna Iglesia establecida encajarían en la descripción, a no ser que su comportamiento mostrara un compromiso deshonesto con sus principios. Sin embargo, esta descripción también abraza de manera cómoda convicciones no teístas; sobre el pacifismo o lo permisible del aborto, por ejemplo. En la decisión del caso Torcaso, la Suprema Corte enlistó, entre las religiones que pasan la prueba que tenía en mente, sociedades humanistas que son explícitamente ateas.[11]

Todas estas restricciones sustantivas sobre las convicciones que debe proteger el derecho a la libertad religiosa resultan atractivas; sin embargo, su verosimilitud depende del supuesto de que forma parte de los poderes del gobierno elegir entre convicciones sinceras, para decidir cuáles merecen una protección especial y cuáles no. Este supuesto pareciera contradecir el principio básico de que las preguntas de valor fundamental son una cuestión de decisión individual y no colectiva. No podemos asumir que las convicciones que el gobierno decida mantener desprotegidas son falsas o que no son genuinas de otra manera. El materialismo o el racismo bien pueden reflejar una convicción genuina y apasionante sobre qué vidas son inherentemente exitosas y cuáles se desperdician. Los estudiosos de Nietzsche pueden haber encontrado una defensa filosófica sofisticada de su intuición de que el poder es el único bien. Una vez que rompemos la relación entre convicción religiosa y teísmo ortodoxo, pareciera que carecemos de una manera firme de excluir de la categoría de fe protegida incluso a la excentricidad ética más descabellada.

en Lorenzo Zucca y Camil Ungureanu (coords.), *Law, State, and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas,* Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 139-260.

[11] *Torcaso* vs. *Watkins,* 367 U. S. 488, 1961.

Conflictos dentro de la libertad

Además tenemos una segunda razón para preocuparnos de que el simple desacoplamiento de la religión y dios no producirá una nueva explicación satisfactoria de la libertad religiosa. Incluso cuando restringimos la religión al teísmo —pero especialmente cuando no lo hacemos—, el derecho a la libertad religiosa, como se concibe tradicionalmente, suele parecer autocontradictorio. Este derecho requiere que el gobierno, en principio, exente a personas de las regulaciones que eviten el ejercicio de su fe. Este derecho también obliga al gobierno a no discriminar en favor de una religión y en detrimento de otras. Sin embargo, eximir a una fe de una restricción impuesta sobre personas de otra fe discrimina esas otras fes con fundamentos religiosos. Los abogados constitucionales estadunidenses son conscientes de este conflicto. Existen dos cláusulas religiosas en la Primera Enmienda: una prohíbe que el gobierno infrinja el «libre ejercicio» de la religión; la otra le prohíbe «establecer» una religión; es decir, otorgar a una religión un reconocimiento o protección especiales. Los abogados afirman que la primera de estas cláusulas suele entrar en conflicto con la segunda.

La Iglesia Nativa Americana usa peyote, una droga alucinógena, en sus rituales religiosos. Esta droga suele estar prohibida debido a que es peligrosamente adictiva. Si se hace una excepción para una tribu porque esta droga desempeña un papel en sus rituales, la ley está discriminando, por ejemplo, a los seguidores de Aldous Huxley, quienes creen que la mejor vida transcurre en un trance. Por lo tanto, si la ley reconoce a una religión sin dios y exenta a todos los que creen que las drogas alucinógenas otorgan una percepción especial del significado de la vida, la ley discrimina, también sobre fundamentos religiosos, a quienes sólo quieren drogarse.[12]

Otro ejemplo: la Iglesia católica no permite que las muchas agencias de adopción que opera asignen niños a parejas del mismo sexo. El gobierno se rehúsa a financiar a las agencias que adoptan esa política. La Iglesia insiste en que, ya que sus principios prohíben los ma-

[12] La Suprema Corte determinó que la Primera Enmienda no requiere hacer una excepción de la prohibición sobre las drogas alucinógenas. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon* vs. *Smith*, 494 U. S. 872, 1990.

trimonios del mismo sexo, la política del gobierno la discrimina con fundamentos religiosos.[13] El gobierno responde que una excepción de sus reglas para la Iglesia sería discriminatoria en favor de la Iglesia y en contra de otras agencias que pueden tener razones propias, que no se fundan en la religión teísta, para rechazar a parejas del mismo sexo como candidatos para la adopción.

Consideremos ahora un ejemplo más complejo y revelador. El principio que dicta que el gobierno no podrá «establecer» ninguna religión implica que la doctrina religiosa de una religión particular no podrá enseñarse como una verdad en las escuelas públicas. Sin embargo, como afirmé en el primer capítulo, cada religión tiene un departamento científico, por lo que surge la pregunta de si debe enseñarse su ciencia, sólo como ciencia, en las escuelas públicas y en qué medida. Esto se ha convertido en un problema particular en las clases de biología dentro de los Estados Unidos. Un distrito escolar de Pensilvania ordenó a sus maestros mencionar las teorías sobre el origen de la vida que rechazan la teoría evolutiva de la mutación aleatoria de Darwin y afirman tener evidencias de que los seres humanos fueron creados por una inteligencia sobrehumana. Un juez de una corte federal declaró que la orden era inconstitucional de acuerdo con la cláusula de «establecimiento». Dijo que la decisión del consejo escolar se basaba en una convicción religiosa y no en un juicio científico.

Thomas Nagel ha hecho un análisis revelador de este tema.[14] Señaló que el juicio de alguien sobre si la autoría divina o la mutación aleatoria proporcionan una mejor explicación de la vida humana está crucialmente influido por su creencia previa sobre la existencia de un dios. Desde un inicio, un ateo descartará la creación divina: incluso si las probabilidades de que la mutación y la selección aleatorias hayan producido la vida humana son precedentemente pequeñas, el diseño inteligente no es una alternativa. Sin embargo, un teísta bien podría considerar, dada su creencia previa en la existencia de un dios, que es mucho más probable que un dios —y no sólo el azar— sea

[13] Véase Laurie Goodstein, «Bishops Say Rules on Gay Parents Limit Freedom of Religion», *New York Times*, 28 de diciembre de 2011.

[14] Thomas Nagel, «Public Education and Intelligent Design», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 187-205.

responsable de las plantas y los animales maravillosamente complejos que pueblan el planeta. Estos dos supuestos —la existencia o inexistencia de un dios— parecen estar a la par desde la perspectiva de la ciencia; o cuentan ambos como juicios científicos o ninguno. Si la dependencia en un juicio para autorizar un plan de estudios es un establecimiento inconstitucional de una creencia religiosa, también lo es basarse en el otro. Por lo tanto, en este contexto, la apelación al derecho especial de los estudiantes o de los padres de que el gobierno no debe elegir entre religiones no parece funcionar. Un consejo escolar, así parecería, no puede evitar elegir una opinión religiosa y rechazar otra, sin importar la decisión que tome. En casos como éste, el requerimiento constitucional de que el gobierno no elija se frustra a sí mismo.

¿Realmente existe el derecho a la libertad religiosa?

De manera que aún no tenemos una buena respuesta a la pregunta que dio inicio a este capítulo. ¿Cómo debemos interpretar el derecho a la libertad religiosa que proclaman las constituciones, los documentos y las convenciones? Las interpretaciones convencionales suponen una teoría moral: asumen que las personas tienen un derecho moral distinto a la libertad de elección sobre la práctica religiosa y que la interpretación de los documentos legales debe rastrear este derecho moral particular. No obstante, nos hemos encontrado con una gran dificultad al intentar definir el alcance de ese supuesto derecho moral. Su protección no puede limitarse de manera sensata a las religiones teístas, pero tampoco puede definirse de manera juiciosa como si abarcara todas las convicciones que entran en una definición más generosa de la religión. Encontramos, además, un conflicto entre dos ideas que parecieran pertenecer a este supuesto derecho moral particular: que el gobierno no puede castigar el ejercicio de la religión, pero tampoco debe discriminar en favor de ninguna religión. Es tiempo de considerar un enfoque más radical, pero debo proporcionar un poco de contexto para describir lo que tengo en mente.

La libertad política tiene dos componentes distintos; un Estado justo debe reconocer tanto un derecho muy general a algo que pode-

mos llamar «independencia ética» como también derechos especiales a libertades específicas.[15] El primero de estos componentes, la independencia ética, implica que el gobierno nunca debe restringir la libertad sólo porque asuma que una forma de vivir —una idea sobre qué vidas valen más la pena vivirse por sí mismas— es intrínsecamente mejor que otra, no porque sus consecuencias sean mejores, sino porque las personas que viven de esa manera son mejores. En un Estado que valora la libertad, debe dejarse a los ciudadanos, uno a uno, la decisión sobre ese tipo de preguntas; no es tarea del gobierno imponer una opinión por encima de otra. De tal manera, por ejemplo, que el gobierno no puede prohibir el uso de drogas sólo porque lo considere vergonzoso; no puede prohibir la tala de árboles sólo porque considere despreciables a las personas que no valoran los grandes bosques; no puede recaudar impuestos altamente progresivos sólo porque considere que el materialismo es malvado. Sin embargo, es claro que la independencia ética no evita que el gobierno interfiera con las formas de vida elegidas por las personas por otras razones: para proteger a otros de daño, por ejemplo, o para proteger las maravillas naturales o mejorar el bienestar general. De tal manera que puede prohibir las drogas para proteger a la comunidad del costo social de la adicción, puede recaudar impuestos para financiar la construcción de caminos o la ayuda para los pobres y puede proteger los bosques porque realmente son maravillosos. Puede protegerlos por esa razón a pesar de que ninguno de sus ciudadanos considere que una vida deambulando por ellos tenga valor alguno.

Es decir, la independencia ética evita que el gobierno restrinja la libertad por ciertas razones, pero no por otras. Por otro lado, los derechos especiales ponen trabas mucho más poderosas y generales sobre el gobierno. La libertad de expresión es un derecho especial: el gobierno no puede infringir esa libertad especial mientras no exista lo que los abogados estadunidenses llaman una justificación «convincente». No se puede censurar a los hablantes incluso si lo que dicen puede tener malas consecuencias para otras personas: porque

[15] Véase Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011, cap. 17: «Liberty» [*Justicia para erizos,* trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2014, cap. 17: «La libertad»].

hacen campaña en favor del expolio forestal o porque sería muy caro protegerlos de una multitud enardecida. El derecho a la libertad de expresión sólo puede reducirse durante emergencias: solamente con el fin de prevenir un peligro —en una frase que nuevamente aman los abogados estadunidenses— claro y presente, y podríamos añadir grave. El derecho al debido proceso y a un juicio justo para quienes han sido acusados de un crimen es otro derecho especial; establece barreras aún más altas. El gobierno no tiene derecho a acusar a nadie que crea inocente ni a juzgar a nadie sin las protecciones tradicionales provistas por los juicios justos, incluso si cree que la seguridad podría mejorarse grandemente si lo hiciera.

Ahora puedo sugerir algo. Los problemas que nos hemos encontrado para definir la libertad religiosa provienen del intento por conservar el carácter especial de ese derecho al tiempo que se rompe el vínculo entre religión y dios. En vez de esto, deberíamos abandonar la idea de un derecho especial a la libertad religiosa con sus grandes barreras de protección y, por lo tanto, su necesidad apremiante de límites más estrictos y de una definición más cuidadosa. En su lugar, deberíamos considerar aplicar sobre la materia tradicional de este supuesto derecho sólo el derecho más general a la independencia ética. La diferencia entre estos dos enfoques es importante. Un derecho especial fija la atención sobre la materia en cuestión: un derecho especial a la religión establece que el gobierno no debe limitar el ejercicio religioso en forma alguna, a no ser que se presente una emergencia extraordinaria. Por el contrario, el derecho general a la independencia ética se fija en la relación entre el gobierno y sus ciudadanos: restringe las razones por las que el gobierno puede limitar la libertad de los ciudadanos en cualquier medida.

Debemos preguntarnos si las convicciones que queremos proteger están lo suficientemente resguardadas por el derecho a la independencia ética, de tal manera que no necesitemos un problemático derecho especial. Si decidimos que, en efecto, lo están, tenemos fuertes bases para la reinterpretación radical de todas las constituciones, convenciones y pactos de derechos humanos. Debemos entender el derecho moral a la libertad religiosa que establecen como un derecho a la independencia ética. Sabemos por qué se expresó, históricamente, dicho derecho como si estuviera limitado a la religión, pero insis-

timos en que es necesario dotarlo de un sentido contemporáneo y proporcionar la mejor justificación disponible de él, interpretando la tolerancia religiosa como un ejemplo de un derecho más general.

En consecuencia, repito la pregunta: ¿el derecho general a la independencia ética nos proporciona la protección que, tras una consideración, creemos necesitar? Este derecho general protege el núcleo histórico de la libertad religiosa. Condena cualquier discriminación explícita o establecimiento que asuma —como siempre sucede con dicha discriminación— que un tipo de fe religiosa es superior a otros en cuanto a su verdad o su virtud, o que la mayoría política tiene derecho a favorecer una fe sobre otras, o que el ateísmo es el padre de la inmoralidad.[16] La independencia ética también protege la convicción religiosa de una manera más sutil: al volver ilegal cualquier limitante que parezca neutral en su superficie, pero cuyo diseño asuma de manera encubierta alguna subordinación directa o indirecta. ¿Basta esta protección? ¿Es necesario un derecho especial que no sólo requiera una justificación neutral sino convincente para cualquier limitante?

Volvamos al peyote y el ritual. Cuando la Suprema Corte estableció que la Primera Enmienda no implicaba una excepción para la Iglesia Nativa Americana, el Congreso, indignado, aprobó la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa,[17] que hacía hincapié en lo equivocado de la decisión de la corte. ¿Estaba el Congreso en lo correcto? No si utilizamos el derecho general a la independencia ética para evaluar la decisión de la corte. Este derecho general no protege el uso religioso de drogas alucinógenas restringidas cuando este uso puede producir un daño general en la comunidad. Por lo tanto, el estatuto del Congreso que revertía la decisión de la corte era, en efecto, una aserción de que la religión necesita mayor protección de la que ofrece la independencia ética general. No se permite ninguna regulación que interfiera con la práctica religiosa, declaró el Congreso, sin

[16] No obstante, en cuanto a esta prueba, el «establecimiento» de la Iglesia de Inglaterra en Gran Bretaña como la religión oficial no daña la independencia ética si no es más que una reliquia histórica sin poder real. Considérese la facilidad con que se está abandonando la antigua norma que establecía la progenie en la ley constitucional de sucesión. No queda vida discriminatoria en la antigua norma.

[17] Religious Freedom Restoration Act of 1993, 107 Stat. 1488, 1993.

importar cuán inocente o no discriminatorio sea su propósito, a no ser que haya una necesidad «apremiante» y no sólo normal de regulación; es decir, a no ser que la regulación sea necesaria para prevenir alguna emergencia o riesgo grave. La Ley de Restauración de la Libertad Religiosa fue sumamente popular,[18] sin embargo, como asunto de moralidad política, la corte estaba en lo correcto y el Congreso equivocado. Si la Iglesia Nativa Americana tenía derecho a una excepción de las leyes de control de estupefacientes, los seguidores de Huxley también tendrían derecho a dicha excepción y los *hippies* escépticos tendrían derecho a denunciar todo el régimen de control de drogas por ser una institución religiosa.

Si negamos un derecho especial para el libre ejercicio de la práctica religiosa y dependemos solamente del derecho general a la independencia ética, las religiones se verían forzadas a restringir sus prácticas con el fin de obedecer a leyes racionales que no discriminen y que muestren una preocupación igualitaria por ellas. ¿Es esto sorprendente? El último de estos requerimientos —una preocupación igualitaria— requiere que una legislatura señale si un grupo considera la actividad que se busca prohibir o gravar como un deber sagrado. Si es así, la legislatura debe considerar si una preocupación igualitaria de ese grupo requiere una excepción o algún otro tipo de mejora. Si se puede establecer una excepción sin que genere daños significativos a la política en cuestión, no proporcionar dicha excepción sería inadmisible. El financiamiento de las agencias católicas de adopción que no aceptan como candidatos a las parejas del mismo sexo, en los mismos términos que se financia a agencias que sí lo hacen, podría justificarse de esa manera siempre y cuando haya suficientes del segundo tipo, de tal manera que ni los bebés ni las parejas del mismo

[18] La decisión del caso Smith enfureció al público y muchos grupos se unieron. Grupos liberales (como la American Civil Liberties Union), conservadores (como la Traditional Values Coalition) y otros, como la Christian Legal Society, el American Jewish Congress y la National Association of Evangelicals, unieron fuerzas para apoyar la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa, que reinstauraría la prueba Sherbert que anulaba leyes que oprimieran una religión. Esta ley, que fue la reacción del Congreso al caso Smith, se aprobó de manera unánime en la Cámara de Representantes y por mayoría de 97 votos contra tres en el Senado, y la ratificó el presidente Bill Clinton. Más tarde, en su aplicación en los estados, se determinó que era inconstitucional. Véase *City of Boerne* vs. *Flores*, 521 U. S. 507, 1997.

sexo que buscan adoptar resulten perjudicados. No obstante, si, como sucede en el ejemplo del peyote, una excepción puede poner a las personas en un riesgo serio que la ley busca evitar, rechazar la excepción no niega la preocupación igualitaria. La prioridad de un gobierno colectivo no discriminatorio sobre el ejercicio religioso privado parece inevitable y correcta.

Las nuevas guerras de religión

Al inicio de este libro describí un nuevo foro para las antiguas guerras de religión: la política. Podemos probar nuestra hipótesis —que el derecho general a la independencia ética otorga a la religión toda la protección necesaria— de manera más concreta si consideramos bajo su luz las acaloradas controversias que componen esas guerras. No se trata de batallas entre diferentes religiones organizadas, sino entre creyentes y no creyentes. La discusión sobre qué emblemas de alianza religiosa está permitido mostrar en las escuelas públicas, en las oficinas y edificios de gobierno y en los espacios públicos es, en muchas naciones, un tema particularmente divisivo. Ha habido batallas mordaces y, en ocasiones, violentas para decidir si las escuelas públicas deberían apartar un tiempo para la oración privada durante las horas de clases, si los Diez Mandamientos deben colocarse en las paredes de la corte, si una ciudad o pueblo puede colocar un nacimiento en una plaza pública durante la navidad, si las pañoletas o las burkas deben prohibirse en las escuelas o en las calles, y si los minaretes deben prohibirse en los cantones suizos. Algunas de las prácticas que aparecen en la lista previa parecieran plantear lo que los abogados estadunidenses llaman problemas de libre ejercicio, y otras lo que llaman problemas de establecimiento religioso; sin embargo, podríamos preguntar cómo deberían resolverse si el único derecho político pertinente es el derecho general a la independencia ética.

La independencia ética no condena las muestras oficiales de las insignias de organizaciones religiosas en los muros de las cortes o en las calles mientras sólo se conserve su importancia cultural ecuménica —como, por ejemplo, las personas a quienes paga el Estado para que visiten orfanatos disfrazadas de Santa Claus—, de otro modo,

esas muestras estarían utilizando fondos o propiedades del Estado para celebrar a una religión teísta sobre otra, o a la religión teísta por sobre la religión atea o la ausencia de religión. Sin embargo, las pañoletas y las burkas son muy diferentes, pues son despliegues privados. ¿Qué justificación podría tener un Estado para prohibir su uso en cualquier lugar?

En ocasiones se dice que la ley de una nación adecuadamente podría desear instaurar un sentido de identidad secular compartida en sus ciudadanos que el uso de insignias divisorias de identificación religiosa socavaría; sin embargo, esto asume, en violación del derecho de independencia ética, que un tipo de identificación es más admirable que otro o que, contrario a lo que piensan muchos ciudadanos, la identificación religiosa no es lo suficientemente importante para sobrepasar toda identificación patriota. Un Estado puede inventar otras justificaciones para estas prohibiciones que no sean violaciones claras de la independencia ética. Por ejemplo, puede aseverar que cuando algunos estudiantes usan las insignias de alguna religión específica, otros estudiantes se sienten obligados a protestar, movidos por el sentido del deber hacia su propia fe, con lo que la disciplina y la calidad académica se ven afectadas; sin embargo, no existe evidencia alguna que respalde esto y, por lo tanto, parece ser producto de una racionalización. La prohibición de las pañoletas ha sido un problema muy divisivo en Turquía; dicha prohibición, que existe desde hace mucho tiempo, antes que prevenir la violencia, la ha generado. Turquía es también el ejemplo más claro de las razones por las que esta prohibición daña la independencia ética: formaba parte central de la campaña de Mustafa Kemal Atatürk por cambiar lo que los turcos consideraban una manera responsable de vivir, el intento de cambiar su cultura de la observancia devota al absoluto secularismo.

La oración en las escuelas públicas es un asunto más complejo. En un extremo está Inglaterra, que requiere una oración cristiana en casi todas las escuelas; en el otro está la prohibición tajante en Francia de cualquier momento religioso en las escuelas públicas. En los Estados Unidos, después de un prolongado debate que se estructuró a partir de varias decisiones de la Suprema Corte, la práctica parece estarse acercando a permitir un «momento de silencio» en las escuelas durante el que los estudiantes son libres de rezar o, como se suele

plantear, «meditar» como deseen; o simplemente descansar la vista. A mi parecer, esta práctica satisface la independencia ética, a no ser que la evidencia legislativa demuestre una intención específica de beneficiar a las religiones teístas. A primera vista, un momento de silencio es un punto neutral entre los estudiantes que pertenecen a religiones teístas y ateas, y aquellos que consideran que no tienen nada sobre lo cual meditar.

Ahora consideremos la religión en la educación pública desde la perspectiva del derecho general a la independencia ética en vez de como un derecho especial relacionado con la religión. Hace unos momentos mencioné un problema particular: ¿el consejo de una escuela pública viola la libertad religiosa cuando ordena que se enseñe el diseño inteligente en las clases de biología como una alternativa a la evolución darwiniana? Recordemos que Nagel señaló que la suposición de que el diseño inteligente es mala ciencia presupone ateísmo, que es una postura religiosa; por lo tanto, prohibir la enseñanza del diseño inteligente implica que el Estado tome una postura en un asunto religioso. Su conclusión resulta pertinente si consideramos la libertad religiosa a partir del contenido, como exige un derecho especial. No obstante, si no dependemos de ningún derecho especial, sino del derecho general a la independencia ética, podemos ver las cosas de una manera diferente.

La independencia ética requiere que el gobierno no restrinja la libertad de sus ciudadanos cuando su justificación asume que una concepción de la manera de vivir, de lo que vuelve a una vida exitosa, es superior a otras. Si la política refleja esta suposición o no suele ser una pregunta interpretativa y en ocasiones difícil. En las circunstancias específicas de la cultura estadunidense, la decisión de un consejo escolar de ordenar la enseñanza del diseño inteligente como una alternativa al darwinismo no sólo refleja el supuesto de que existe un dios capaz de la creación, como un asunto de historia cósmica, sino el apoyo de un conjunto de actitudes éticas sobre el papel de la religión en una vida bien llevada y una ambición por inculcar esas actitudes éticas a las nuevas generaciones. No sólo busca restaurar el balance en un tema académico, como lo haría un consejo que insistiera en que las clases de historia incluyeran material que documente los abusos del esclavismo. Las primeras campañas políticas que intentaron

hacer que las escuelas enseñaran el creacionismo —que la Tierra sólo tiene 7 000 años— y que luego insistieron en la tesis, aparentemente más sofisticada, del diseño inteligente cuando las cortes descartaron el creacionismo, son distintas: forman parte de una campaña nacional de la, así llamada, derecha religiosa, que busca incrementar el papel que desempeñan las religiones teístas en la vida pública. Éste es un juicio interpretativo, pero, a mi parecer, no es uno difícil. El juez estadunidense que declaró inconstitucional la obligación de enseñar el diseño inteligente en las escuelas se basó en una conclusión interpretativa. Afirmó que las historias, las prácticas y las declaraciones de la mayoría de los miembros del consejo escolar sugerían que no actuaban de manera fundamental por motivos puramente académicos, sino en el espíritu de esa campaña nacional.

Por supuesto que se puede hacer la misma pregunta interpretativa sobre la decisión del consejo escolar de enseñar la evidencia en favor y en contra de la teoría de Darwin sin mencionar la alternativa del diseño inteligente. Podríamos preguntar si esa decisión refleja el deseo de persuadir a los estudiantes de adoptar una religión teísta. Sin embargo, ésa sería una hipótesis inverosímil en la cultura estadunidense moderna. Las comunidades científica y neófita que han aceptado el tema general de la teoría evolutiva de Darwin incluyen a un buen número de personas que se adhieren a alguna religión teísta; para ellos, su creencia en la evolución es absolutamente consistente con una creencia en dios. Tampoco se puede decir sensatamente que los maestros de ciencia formen parte de una campaña para promover el ateísmo. Cuando juzgamos el asunto desde la perspectiva de la independencia ética, no nos encontramos con la simetría de Nagel, sino con una asimetría importante.

Finalmente regresamos al que sin duda es el tema que causa más desencuentros: la moralidad sexual y reproductiva. Cuando la Suprema Corte decidió que un Estado no tiene el poder para criminalizar los actos homosexuales o los abortos en una etapa temprana, sus opiniones se colocaron de manera doctrinaria en las cláusulas de la protección igualitaria y el debido proceso de la Constitución estadunidense en vez de en las garantías de libertad religiosa de la Primera Enmienda. Los opositores de la homosexualidad y el aborto suelen mencionar continuamente la voluntad de Dios como garantía, pero

no invariablemente y, como dije, pocas personas que deseen tener el poder de decidir sobre estos asuntos creen que su deseo se fundamenta en la religión. No obstante, si nos alejamos del estado actual del derecho constitucional estadunidense y tratamos la libertad religiosa como parte de la independencia ética, la posición liberal se vuelve obligatoria. Lo mismo sucede con la igualdad de género en el matrimonio. He hablado en favor de estas opiniones en otra obra y, aunque incluso esta declaración sumaria puede generar consternación, no repetiré aquí mis argumentos ni los ampliaré.[19]

En 2009, en una decisión tomada a partir de un referendo que conmocionó al mundo, los ciudadanos suizos modificaron su Constitución para prohibir la construcción de minaretes en cualquier parte del país. El gobierno federal y la Iglesia católica, entre muchas otras instituciones, se opusieron a la prohibición, pero aun así triunfó con una mayoría sustancial en el referendo. Uno de los principales defensores de la prohibición argüía que, ya que el islam no requiere la construcción de minaretes en las mezquitas, ésta no se podía considerar una violación a la libertad religiosa. Si concebimos la libertad de religión como un derecho especial confinado a los sujetos religiosos, el hecho de que los minaretes respondan a un deber o requerimiento religioso —si eso es un hecho— podría parecer pertinente, pero si concebimos la libertad religiosa como un caso nuclear de un derecho más general a la independencia ética, el hecho se vuelve absolutamente irrelevante. Nadie que esté familiarizado con esta controversia puede dudar de que los votos del referendo expresaran una condena indiscriminada de la religión y la cultura del islam. Declaraba la guerra contra el ideal igualitario de la independencia ética.

Termino este capítulo con una esperanza; en realidad, si no se oponen, una plegaria. En este libro sugiero que las personas compar-

[19] Véase Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1993 [*El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, trad. de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres, Ariel, Barcelona, 1998], y Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, Princeton, 2006 [*La democracia posible: principios para un debate político*, trad. de Ernest Weikert García, Paidós/Ibérica, Barcelona-México, 2008]. El tema del aborto es más complejo de lo que sugiero en el texto, porque mi opinión descansa sobre el juicio, que defiendo en esos libros, de que un feto no tiene derechos propios antes de una etapa avanzada del desarrollo natural.

ten un impulso religioso fundamental que se ha manifestado en muchas convicciones y emociones. Durante buena parte de la historia, ese impulso ha generado dos tipos de convicciones: una creencia en una fuerza sobrenatural inteligente (un dios) y un conjunto de profundas convicciones éticas y morales. Los dos tipos de creencia son consecuencia de una actitud más fundamental, pero son independientes entre sí. Por lo tanto, los ateos pueden aceptar a los teístas como compañeros en sus más profundas ambiciones religiosas. Los teístas pueden aceptar que los ateos tienen los mismos fundamentos para la convicción moral y política que ellos. Ambas partes pueden finalmente aceptar que lo que ahora parece un abismo totalmente insondable en realidad sólo es un esotérico desacuerdo científico sin implicaciones morales o políticas; o, cuando menos, podrían hacerlo muchos más de ellos. ¿Es esperar demasiado? Probablemente.

IV. Muerte e inmortalidad

DEBO DEDICAR UNAS PALABRAS, AUNQUE NO MUCHAS, A LA MUERTE. Cuando alguien dijo a Woody Allen que viviría por siempre en su obra, éste contestó que preferiría hacerlo en su departamento. La mayoría de las religiones teístas ofrecen la esperanza de algo mejor que eso: una vida eterna en circunstancias más maravillosas de las que podríamos imaginar. Literalmente inimaginables. Los grandes pintores muestran personas buenas ascendiendo llenas de helio y los moneros populares dibujan a personas bastante ordinarias sentadas en las nubes o implorando ante un personaje de barba blanca que sostiene una llave. Evasiones absurdas como éstas son inevitables, porque la pregunta sobre el significado de la vida después de la muerte no se puede responder. Sin embargo, esta simple oferta indudablemente aumenta el atractivo de las religiones que la hacen. La vida después de la muerte no tiene por qué ser imaginable —no es necesario que decidamos qué apariencia tendremos o si podremos ver sin ojos o movernos sin extremidades o qué recordaremos, si es que algo— porque el atractivo enteramente visceral de la idea es absolutamente negativo. La vida después de la muerte sólo significa algo —cualquier cosa— que *no* sea lo que tememos desesperadamente: el apagón absoluto, obliterante y, en sí mismo, inimaginable de todo.

No obstante, ¿realmente es necesario un dios para que provea algún tipo de alternativa —cualquier tipo de alternativa— a la obliteración total? Se necesita un dios si la vida después de la muerte es un milagro y sólo un dios puede hacer un milagro, pero ¿por qué es imposible que una historia diferente a la extinción sea un hecho natural,

como los fenómenos de las fluctuaciones cuánticas que ahora se dice crearon el Universo de la nada? La teoría cuántica está llena de cosas que antes podían haber parecido milagros: un gato en una caja cerrada, por ejemplo, que no está vivo ni muerto hasta que la caja se abre. Podemos intentar imaginar alguna materia mental que es particular de cada ser humano, diferente en cada uno, que emana constantemente de su cerebro al espacio y cuya suma, en incontables cuantos independientes, sobrevive a la muerte del cerebro. ¿Un alma extraña, pero natural? ¿Entonces qué? Quizá la reencarnación, favorecida por algunas tradiciones religiosas: el alma natural se vuelve a unir de alguna manera en un cerebro distinto que está naciendo, o quizá sólo sobreviva como cuantos independientes hasta el fin del Universo, o quizá sobrevive incluso a la muerte del Universo porque cabalga sobre la espalda de los nuevos universos que emergen. Todas estas opciones son fantásticas por cuenta propia, pero, de cualquier forma, la física se ha vuelto fantástica. El comportamiento cuántico no es un milagro que necesite de un dios, porque no es una violación de la ley natural. Por el contrario, nuestros científicos luchan por encontrar una ley natural que se ajuste a él. Estoy de acuerdo en que la perspectiva de que nuestra alma natural sobreviva en fragmentos cuánticos no es en lo más mínimo reconfortante, pero, si lo único que ansiamos es no convertirnos en nada, al menos aseguraría eso.

Así que la vida después de la muerte no requiere necesariamente milagros. La ciencia de una religión sin dios puede proporcionar, de una manera distinta, todo lo que la ciencia de las religiones teístas en realidad puede proponer. Sin embargo, ahora debemos señalar que la idea de un dios puede considerarse esencial para la idea de una vida después de la muerte por una razón muy diferente. Cada tradición que proponga una vida después de la muerte condiciona esta propuesta al juicio moral y ético. Las personas sólo ascienden al cielo si han vivido bien; la alternativa es el infierno: una vida después de la muerte en las llamas eternas y el tormento. La fluctuación cuántica no puede proporcionar juicio, para eso es necesaria una inteligencia discriminatoria y por lo tanto, así lo pareciera, un dios que imponga su juicio desde las alturas. Sin embargo, ¿por qué el juicio final tendría que ser necesario o deseable? ¿Por qué la vida eterna tendría que estar condicionada al buen comportamiento? Un teísta que adore al

Dios sixtino que describí en el primer capítulo diría que el juicio es necesario porque ese dios quiere que la gente viva bien sus vidas morales y, por lo tanto, proporciona la recompensa del cielo y el castigo del infierno como incentivos. Pero eso parece raro: es presumible que un dios que quiere que las personas vivan bien espere que lo hagan por respeto a sus propias vidas o quizá por amor a ese dios o a otras personas. Suponer que el Dios sixtino quedaría satisfecho con la obediencia por temor sería inconsistente con cualquier propósito que pudiéramos adscribirle sensatamente (más que a cualquier dios pagano).

Para encontrar una respuesta verosímil es necesario revertir el orden de inferencia que por mucho tiempo ha parecido natural. Hemos asumido que el juicio es necesario porque existe un dios punitivo; por el contrario, deberíamos pensar que un dios es necesario porque la existencia de un dios hace posible el juicio. Somos conscientes de nuestra mortalidad de muchas maneras, pero para quienes tienen la actitud religiosa que describí en el primer capítulo, una de estas maneras es esencialmente sentenciosa. Pensamos que, ya que somos mortales, importa cómo vivimos; importa, según dicta la frase conocida, lo que uno hace con su vida. Pensamos nuestra vida como un todo, como algo que hemos hecho a través de nuestras decisiones y nuestras suertes, y queremos que esa creación sea buena. Por supuesto que no todos comparten esta actitud religiosa, al menos no de manera consciente; es cierto que muchas personas se muestran escépticas ante la idea misma de que la vida pueda ser buena o mala y no simplemente larga o corta, placentera o miserable; sin embargo, aquellos que adoptan dicha actitud necesitan un estándar que los guíe en sus ambiciones éticas. El Dios sixtino proporciona una respuesta inmediata para estos creyentes. Ese dios establece cánones de buena vida en los textos sagrados y también, al menos para algunos devotos, responde de manera más directa, quizá en reacción a las súplicas emitidas en una oración, mediante la percepción o la aprehensión religiosas. Si tomamos vivir bien como un fin en sí mismo, la función inicial de ese dios, y la principal, no es recompensar o castigar, sino instruir, guiar y juzgar. Aquellos que han acogido al Dios sixtino saben en sus corazones, mediante esa gracia de Dios, lo que significa llevar una vida genuinamente exitosa.

Sin embargo, incluso esos creyentes se enfrentan al claro dilema que Platón describió en *Eutifrón*. ¿Un Dios sixtino crea el estándar correcto de vivir bien sólo mediante un decreto? Si fuera así, no podríamos creer que realmente hayamos hecho buenas nuestras vidas al obedecer solamente ese decreto. Sólo hemos vivido como nuestro dios manda. Eso puede resultar importante para nuestra seguridad, actual y eterna, pero no lo es desde el punto de vista moral o ético. ¿O existe un estándar independiente y objetivo para vivir bien? En ese caso, el Dios sixtino sólo tiene una opinión de lo que implica ese estándar. Podemos creer que tenemos buenas razones para creer que es altamente probable que la opinión de ese dios sea mejor que la nuestra, pero lo indispensable no es ese juicio sobre la experiencia moral y ética, sino el juicio necesariamente previo de que existe una verdad moral y ética objetiva en la que es posible creer sensatamente que alguien es un experto, y ese juicio previo no depende de un supuesto teísta. Está igualmente a disposición de un ateo que de un teísta. Siempre y cuando el ateo sea religioso.

Éste es un punto crucial. Aquello que importa de manera más fundamental para el impulso de vivir bien es la convicción de que existe una forma correcta, independiente y objetiva de vivir. Ése es el centro de lo que, en el primer capítulo, describí como una actitud religiosa hacia la vida. No está disponible para un naturalista que cree que la realidad está conformada sólo de materia y mente: que los valores son ilusiones o ficciones construidas a partir de estos dos elementos. En éste, el aspecto más fundamental, los teístas religiosos y los ateos religiosos están unidos. La existencia o inexistencia de un dios no desempeña ningún papel en el instinto de valor que los une. Lo que los divide es la ciencia: están en desacuerdo sobre la mejor explicación de las verdades de la materia y la mente, pero por ninguna razón es una consecuencia directa de esto que estén en desacuerdo sobre verdades posteriores de valor.

¿Qué debemos considerar como inmortalidad? El significado literal supone mantenerse vivo por siempre, quizá en el Olimpo o incluso en un departamento, pero nada nos dará eso: ni siquiera el más caritativo Dios sixtino. Los acólitos de ese dios hablan de la vida en las nubes, pero eso no tiene un significado real. No es más que una negación —no nos convertimos en nada— y, por lo tanto, no es

una teoría de la inmortalidad, sino que sólo deja la puerta abierta a una. Acabamos de imaginar una manera de continuar: imaginamos cuantos de materia mental que una vez formaron parte de nosotros pero ahora están libres en el Universo. Podemos estipular que esto o algo parecido cuenta como inmortalidad. Sin embargo, ¿por qué tendríamos que hacerlo? Cualquier explicación verosímil de lo que debemos considerar inmortalidad debe volverla algo que deseemos: algo que tenga valor para nosotros. Los cuantos mentales desasociados no califican para ello.

¿Hacia dónde más podríamos voltear? El admirador de Woody Allen podría haber tenido dos cosas en mente. Puede haber querido decir que, igual que Homero y Shakespeare, Allen será aclamado por muchos siglos, pero quizá no lo sea: bueno como ha sido Allen, es posible que se olvide, como presuntamente ha sucedido con muchos genios cómicos alabados en su época y, eventualmente, por supuesto, conforme nuestra especie evolucione o nuestro planeta se queme, incluso la reputación de esos gigantes dejará de existir. También es probable que el admirador haya tenido algo muy distinto en mente: no una predicción, sino una valoración. Podría haber querido decir que las películas de Allen constituyen un logro atemporal que ni la evolución ni la historia ni el destino podrían cambiar: como otras obras de arte, son un logro que existe fuera del tiempo sólo porque fueron creadas, sin importar si se las sigue admirando o si sobreviven.

Podemos pensar en una vida de esa manera. Los poetas románticos dijeron que debemos intentar convertir nuestras vidas en obras de arte. Quizá sólo tenían en mente a los artistas o a personas que fueran creativas de otra manera, pero lo que dijeron se puede aplicar a cualquier vida que lleve alguien con conciencia de sí mismo, suponiendo que sea una vida que se haya vivido bien de acuerdo con una opinión verosímil de lo que eso significa. Alguien hace de su vida una obra de arte si vive y ama bien en familia o en comunidad sin fama o logro artístico alguno.

> ¿Le parece al lector que todo esto es una tontería? ¿Un mero sentimentalismo? Cuando hacemos bien algo menor —tocar una melodía, representar un papel o jugar una mano; lanzar una pelota curva o un elogio; hacer una silla, un soneto o el amor— nuestra satisfacción es

> completa en sí misma. Todos esos son logros en la vida. ¿Por qué no puede una vida ser también un logro completo en sí mismo, con su propio valor en el arte de vivir que despliega?[1]

Si realmente anhelamos ese tipo de logro, como creo que deberíamos, entonces lo consideraremos como un tipo de inmortalidad. Nos enfrentamos a la muerte creyendo en que hemos hecho algo bueno en respuesta al más grande desafío que enfrenta un mortal. Puede que eso no baste, puede que no disminuya en lo más mínimo el miedo que sentimos, pero es el único tipo de inmortalidad que podemos imaginar, al menos el único que nos incumbe desear. Ésta es una convicción religiosa, si algo ha de serlo, y está disponible para cualquiera de los dos campos religiosos teísta o ateo, al que decidan unirse.

[1] Me cito a mí mismo en *Justice for Hedgehogs,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011, pp. 198-199 [*Justicia para erizos,* trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2014, p. 248].

Índice analítico

accidente cósmico y el universo que «simplemente es»: 53-56
actitud religiosa: 18, 19, 21-23, 25, 35, 36, 73, 75, 91, 94, 95; fe en el valor objetivo y: 19, 25; rechazo del naturalismo y: 20; valor intrínseco de la vida humana y: 18, 19, 26
adopción, libertad religiosa y parejas del mismo sexo: 79, 80, 85, 86
agencia inteligente, ateísmo religioso y: 28, 29
Agustín, san: 37, 59
Allen, Woody: 92, 96
Anselmo, san: 59
Aristóteles: 59
arte y literatura, inevitabilidad y belleza en: 64-66; *véase* también belleza
Atatürk, Mustafa Kemal: 87
ateísmo, auge de: 17; *véase también*, ateísmo religioso
ateísmo religioso: 13-35; agencia inteligente y: 29; creencia en el valor y propósito de la vida humana: 13-18; dioses personales e impersonales y: 29-35; no un oxímoron: 15; realidad independiente de valor y: 18-24; religiones teístas y: 24-28

belleza, ateísmo religioso y la creencia en la belleza intrínseca de la naturaleza: 18, 19, 26, 36; desacuerdo y: 22; e inevitabilidad en el arte, la literatura y la música: 64-66; y la investigación: 40-47; naturalismo y: 36, 37, 40, 41; sensual e intelectual: 47, 48; simetría y: 49-52; en el Universo: 37-40, 43; *véase* también, Universo, belleza en
Big Bang: 53, 61, 62
Blake, William: 49
bodas de Fígaro, Las (Mozart): 65
bosón de Higgs: 43
burkas y pañoletas, libertad religiosa y: 86, 87

conceptos interpretativos: 16, 70, 78
Constitución estadunidense, Primera Enmienda a: 68, 73, 76, 77, 79, 84, 89; *véase* también Suprema Corte de Estados Unidos
Convenio Europeo de Derechos Humanos: 68
creacionismo, *véase* diseño inteligente, enseñanza en las escuelas públicas

Darwin, Charles, teoría de la evolución: 80, 88, 89
Dawkins, Richard, sobre Einstein: 16; *El espejismo de Dios:* 17; sobre el naturalismo: 20; sobre el panteísmo: 35

Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: 68
derecho al aborto y libertad religiosa: 69, 76-78, 89
derechos especiales, libertad política y religiosa: 81-86, 88
determinismo e inevitabilidad: 56-58
Dios, y el ateísmo religioso: 35; impersonal: 29-35; y el panteísmo: 33-35; sixtino: 30, 41, 94, 95; valor independiente de: 26-28
Dios separador de libros: 30
Dios sixtino, belleza y: 41; juicio, inmortalidad y: 94-95; teísmo contemporáneo y: 30
dioses paganos: 29
dioses personales e impersonales: 26, 27, 29-35
diseño inteligente, enseñanza en las escuelas públicas: 80, 88, 89; y el respeto igualitario por los ciudadanos: 74

Einstein, Albert: 37, 39, 71; sobre la belleza y el misterio en la naturaleza: 37, 38; sobre un dios personal: 30, 32, 34; estructura del Universo y: 56-57; sobre la gravitación: 43, 57, 60; sobre la religiosidad y el valor: 14-16, 38; simetría y: 50; Spinoza y: 33-34; Tillich sobre: 32; Weinberg sobre: 57, 58
Employment Division, Department of Human Resources of Oregon vs. *Smith*: 79n
epistemología científica «dependiente del modelo»: 42
Eutifrón (Platón): 95
evolución, enseñanza de la teoría darwiniana de la: 80, 89
experiencia *numinosa*: 24; Otto sobre: 23; Tillich sobre: 31, 32, 35

fe, y convicciones sobre valores: 23-24; *véase* también valor y valores
Feynman, Richard: 53
física, belleza en: 37-48, 51, 52, 64; búsqueda de integridad en: 58, 60-63; integridad fuerte de: 60, 61; simetría y: 49-52
fuerzas nucleares, integridad interna de la física y: 43, 50, 61

Gell-Man, Murray: 46
Gleiser, Marcelo: 45, 47
gravitación, integridad interna de la física y: 43, 44, 50, 60, 61
Greene, Brian: 50, 52
Gross, David: 50
guerras de religión: 17, 18; imperativo de la tolerancia religiosa y: 71, 72; independencia ética, libertad religiosa y: 86-91

Hampshire, Stuart: 34
Hawking, Stephen: 42, 43
hipótesis del multiverso: 62, 63
Homero: 96
homosexual, práctica, libertad religiosa y: 73, 74, 89; *véase* también, parejas del mismo sexo, libertad religiosa, y adopción
humanismo secular: 15
Hume, David: 27
Huxley, Aldous: 79, 85

Iglesia Nativa Americana, libertad religiosa y uso del peyote: 79, 84, 85
independencia ética y libertad religiosa: 82-91
inevitabilidad y la teoría final de la física: 56-67
inmortalidad: 84, 92-97; anulación de la obliteración y: 92; independiente de milagros: 92, 93; y juicios del Dios sixtino: 94-97
integridad protegida: 58-63; *véase* también integridad; física
integridad, en el arte: 64-66; y la inevitabilidad: 58-67; en la física: 58-61; de las matemáticas: 59; en el reino del valor: 59

investigación científica, papel de la belleza en, *véase* belleza; Universo, belleza en
islam, prohibición de pañoletas y: 86-87; prohibición de los minaretes y: 86, 90

James, Henry: 65
James, William, sobre la experiencia religiosa: 14, 17, 19
Joyce, James: 46

Keats, John: 40-41
Kepler, Johannes: 41

Leibniz, Gottfried: 53, 54, 58
Ley de Restauración de la Libertad Religiosa: 84, 85
libertad de expresión, como un «derecho especial»: 82, 83
libertad religiosa: 68-91; componentes de independencia éticos y derechos especiales de la libertad política: 81-86; y un concepto amplio de religión: 69-74; conflictos dentro del derecho y: 79-81; definiciones funcional y sustantiva de: 75, 76, 83; y guerras de religión entre creyentes y no creyentes: 86-91; neutralidad gubernamental a la luz de las convicciones sobre la vida y sus responsabilidades: 74-78; partes científica y de valor de la religión y: 72; protecciones constitucionales de: 68, 69
literatura y arte, inevitabilidad y belleza en: 64-66
Locke, John: 69

matemáticas, acuerdo y: 22; belleza y: 48, 52, 66; certificación de: 22, 23; fe y: 22, 23; integridad protegida de: 59
modelo estándar (física): 43, 50; e integridad: 60
Mozart, Wolfgang Amadeus: 65
muerte, *véase* inmortalidad
Musser, George: 56, 57, 60, 61

Nadler, Steven: 34
Nagel, Thomas: 80, 88, 89
naturaleza, Dios como coextensivo con: 33-35
naturalismo y naturalistas: 19, 20; sobre la belleza y la verdad: 36, 37, 40, 41, 64; negación del realismo de valor y: 95
Nietzsche, Friedrich: 78

objeción de conciencia: 15, 73, 75
oración en las escuelas públicas: 73, 86, 87
Otto, Rudolf: 23

panteísmo: 29, 33-35
parejas del mismo sexo, libertad religiosa, y adopción: 79-80, 85-86; *véase* también homosexual, práctica
parte científica y parte de valor en las religiones teístas: 24-28
peyote, libertad religiosa y el uso ritual de: 79, 84-86
Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania *vs.* Casey: 77n
Platón: 37, 59, 95
Pollock, Jackson: 37
Porter, Cole: 66
principio antrópico: 62-63
propósito de la vida humana: 13-18; *véase* también vivir bien

quarks: 38, 40, 46, 60

Rafael, pintor: 65
razón suficiente, principio de: 53
realismo de valor fundamentado: 20, 25, 36
realismo de valor infundado: 21, 25, 59
religión, como concepto interpretativo: 16; parte científica y parte de valor: 17, 24-26; uso metafórico del término: 15
religiones teístas, parte científica y parte de valor: 24-28
Russell, Bertrand: 53, 54

Sagan, Carl: 35
Sagrada familia (Rafael): 65
Seeger, Daniel Andrew: 75-76
Shakespeare, William: 66, 96
Shelley, Percy Bysshe: 14-15
simetría, integridad fuerte y: 60; teoría final y: 44, 49-52
Spinoza, Baruch: 29, 32-35
Suiza, prohibición de los minaretes en: 86, 90
Suprema Corte de Estados Unidos, libertad religiosa y: 15, 17, 70, 72, 75-78, 84, 87, 89; *véase* también Constitución estadunidense

teoría cuántica de la gravitación, *véase* gravitación, integridad interna de la física y
teoría de cuerdas: 44, 61
teoría final de la física, y la belleza: 44, 45, 48, 51; búsqueda de: 44-46; imposibilidad de: 55, 56; y la inevitabilidad: 57, 63, 64; y la integridad: 58
Tillich, Paul: 29, 31, 32, 35, 37
Torcaso vs. *Watkins:* 15n, 78n
Turquía, prohibición de las pañoletas en: 87

United States vs. *Seeger:* 15n, 75-76
Universo, belleza en: 36, 67; belleza final, supuesto científico de y búsqueda de: 44-47; creencia en como elemento central de la actitud religiosa: 18, 19; fe religiosa y científica en el: 36-40; hipótesis del accidente y el Universo que «simplemente es»: 53-56; inevitabilidad y: 56-63; integridad y: 63-67; el papel de la belleza en la investigación científica: 39-44; simetría y: 49-52

valor y valores, y la actitud religiosa: 18, 21, 27, 28; ateos y metafísica de: 19-24; y la experiencia *numinosa*: 23, 24, 31; fundamentado e infundado: 13, 20, 21; integridad protegida y: 60; juicios centrales sobre: 18, 19; objetivos: 13, 18, 22-24, 95; como parte no científica de las religiones teístas: 24-28; el principio de Hume y: 27; visión de mundo del propósito de la vida humana compartida por teístas y ateos y: 13-18
vivir bien, ateos y teístas sobre la importancia de: 13-15, 18, 95; estándar objetivo de: 26, 95; inmortalidad y: 96, 97; libertad religiosas y: 73, 77, 78, 82, 88; naturalismo y: 19, 20; el papel de Dios en: 94-95; papel del gobierno en: 73, 82
Voltaire, François Marie Arouet: 53

Weinberg, Steven: 39, 40, 43, 44, 57, 60, 65

Zee, Anthony: 49

Esta edición de *Religión sin dios*, de Ronald Dworkin,
se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2015,
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
La tirada fue de 3.000 ejemplares.

Otros títulos de la colección

Filosofía de las ciencias
Daniel Andler,
Anne Fagot-Largeault
y Bertrand Saint-Sernin

Filosofía y ciencias de la vida
Juliana González Valenzuela

El ser y el tiempo

Introducción a la fenomenología de la religión
Martin Heidegger

Psicología de las situaciones vitales
Eduardo Nicol

El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía
Bernard Williams

Filosofía y poesía
María Zambrano

Albert Einstein, ateo confeso, se consideraba a sí mismo entre las filas de los hombres devotamente religiosos. ¿Qué significa entonces ser religioso? En esta obra, que retoma las Conferencias Einstein impartidas por Ronald Dworkin en la Universidad de Berna en 2011, se invita al lector a reconocer que muchas personas experimentan la misma paradoja del brillante físico alemán, pues la creencia en una divinidad sobrenatural es sólo una expresión posible del asombro frente a un mundo inabarcable, valioso y lleno de sentido.

Lo que une a teístas y ateos es mucho más grande que lo que tradicionalmente los separa: unos y otros experimentan lo sublime y lo doloroso, tienen fe en la verdad, se comprometen con la vida bien llevada y defienden el valor de sus convicciones, pues, afirma el jurista estadunidense, la religión es más profunda que la misma idea de dios. Las implicaciones de este argumento en la aplicación del derecho –como en el caso de la objeción de conciencia, la justificación de las guerras religiosas, la libertad de culto o la igualdad ante la ley– son tema también de esta disertación aguda, profunda y clara, en la que uno de los más reconocidos filósofos del derecho analiza la metafísica del valor para concluir que la libertad de religión no debe fluir desde el respeto a la creencia en dios, sino desde el derecho a la autonomía ética.

Una religión sin dios, así, está disponible para todo aquel que ve en las consideraciones morales un sólido cimiento para edificar la propia vida.

www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-987-719-088-5

9 789877 190885